

MARTIN HAJDEGER

KARL JASPERS

GJORGJ GYRVIÇ

THEMA

14

FEHMI AGANI

ALFRED UÇI

GANI BOBI

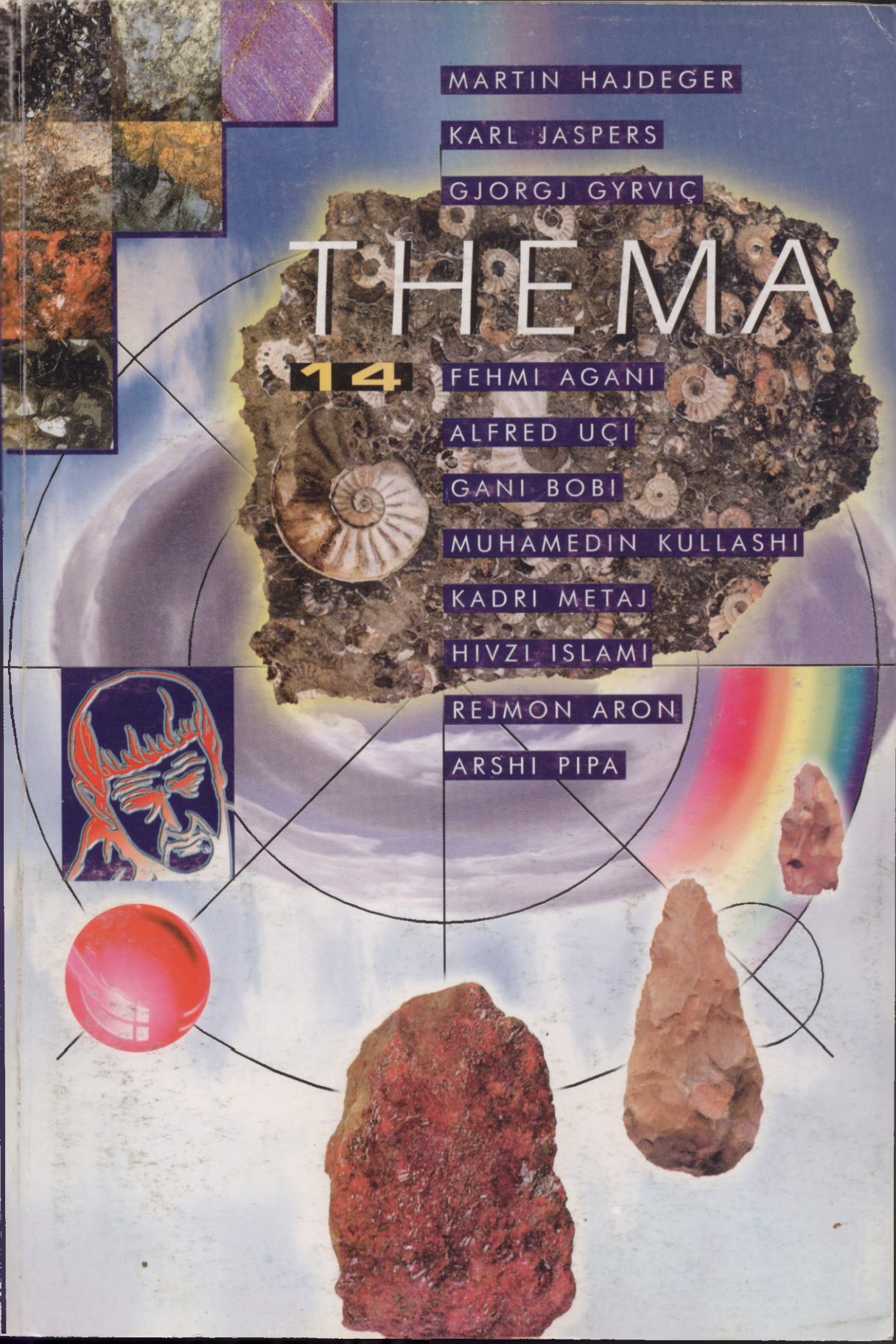
MUHAMEDIN KULLASHI

KADRI METAJ

HIVZI ISLAMI

REJMON ARON

ARSHI PIPA





6
H. H. H.

REVISTË E FILOZOFËVE
DHE SOCIOLOGËVE TË KOSOVËS

MARTIN HAJDEGER

KARL JASPERS

GJORGJ GYRVIQ

THEMA

14

FEHMI AGANI

ALFRED UQI

GANI BOBI

MUHAMEDIN KULLASHI

KADRI METAJ

HIVZI ISLAMI

REJMON ARON

ARSHI PIPA

PRISHTINË, 1996

Boton
Shoqata e Filozofëve dhe Sociologëve të Kosovës

Redaksia
Fehmi Agani - kryeredaktor
Gjergj Rapi
Rexhep Ismajli
Agim Hyseni
Shemsi Krasniqi - sekretar redaksie

Adresa e Redaksisë
Fakulteti Filozofik
38000 Prishtinë

Dizajni grafik dhe redaktura teknike
Faik Krasniqi

Ilustrimet
Faik Krasniqi
Murat Ahmeti

Lektor dhe korrektor
Hajrullah Hajra

Realizimi kompjuterik
FORMA

U shtyp në shtypshkronjën
INTERPRESS R. COMPANY

Tirazhi 1000 copë
Çmimi 20 din.

Botimin e këtij numri e ndihmoi
Fondi për Shoqëri të Hapur

PËRMBAJTJA

ARTIKUJ DHE VËSHTRIME	5
FEHMI AGANI	
Vështrim rreth shoqërisë civile	7
ALFRED UÇI	
Filozofia dhe njeriu	21
KADRI METAJ	
Fridrih Niçe dhe postmodernia	45
GANI BOBI	
Kultura si instrospeksion	65
HIVZI ISLAMI	
Aspekti sociodemografik i mortalitetit të popullsisë së Kosovës	83
REJMON ARON	
Maks Veberi dhe politika e fuqisë	107
MUHAMEDIN KULLASHI	
Vështirësitë e demokracisë juridike	127
ARSHI PIPA	
Çështja e Kosovës dhe profesor Markoviqi	137
HRESTOMATIA	151
MARTIN HAJDEGER	
Ç'është filozofia	153
KARL JASPERS	
Ç'është filozofia	173
GJORGJ GYRVIÇ	
Niveli mikrosociologjik: Manifestimet e sociabilitetit	189

DOKUMENTE 213

HANNES TRETTER, JOSEPH MARKO,
TOMISLAV BORIQ

Perspektivat e statusit të ardhshëm
politik dhe juridik të Kosovës.....215

KATALOGU I THEMËS 245

ANTON KOLË BERISHAJ

Gjergj Rrapi: Familjet e mëdha
bashkëkohore në Kosovë.....247

FADIL MALOKU

Ukshin Hoti: Filozofia politike
e çështjes shqiptare253

GJERGJ RRAPI

Kujtime mbi jetën dhe veprën
shkencore të profesor Supekut259

Artikuj dhe Vështrime

VËSHTRIM RRETH SHOQËRISË CIVILE



'është dhe ç'mund të jetë shoqëria civile, kjo ide aq e shpeshtë dhe e pranishme në filozofinë politike e sociale të shek. XVII e XVIII, që vjen edhe në fund të këtij shekulli XX me pretendime premtuese, si përpjekje dhe formë e zgjidhjes së mistereve dhe enigmave shoqërore të sotme e të ardhshme? A është kjo një ndër gurët e themelit të një teorie të re të demokracisë, si mendon John Keane, apo, si do të shprehet me përzemim Michel Maffesoli, ideja e shoqërisë civile vazhdon të shihet e dobishme, sepse pa të "shumica e inteligjencës duket e paaftë të kuptojë ndërrimet kualitative që u zhvilluan brenda shoqërisë" dhe se përdorimi i konceptit të shoqërisë civile "ka përparësi të dyfishtë: të evitimit të analizës dhe të mbulimit të të çarave, që përshkojnë trupin shoqëror"?¹ A është shoqëria civile formulë politike e re, në kuptimin që i jep Moska (Mosca) kësaj sintagme, një ide dhe ideologji, një ideologjizim e propagandë, një utopi e re, si thonë të tjerë, apo një gjendje dhe një sistem marrëdhëniesh që dëshiron të arrihet edhe me insistimet e kohëve të fundit për rikonstruktivitet të shoqërisë, në përmasa globale, përmes lirive dhe të të drejtave të njeriut, pluralizmit, sundimit të së drejtës? Më në fund, a do të mund të shprehë përmbajtje kaq të shumta e të ndryshme, a do të mund të realizojë funksione kaq të mëdha një koncept, i padefinuar qartë asnjëherë, që në kohë dhe nga autorë të ndryshëm u përdor me kuptime të shumta, në relacione komplekse e me ngarkesa të mëdha?

Mendimtarët, prijës të kohës së re, në kohën kur shoqëria evropiane po dilte prej mesjetës, enigmatike dhe e

1 Keith Tester, Civil society, London 1992, f.164.

kundërthënshme, të ballafaquar me situatën kur raportet midis njerëzve, të afërt e të huaj njëherazi për njëri-tjetrin, midis individëve dhe partikulares, nga një anë dhe së përgjithshmes, shoqërores, të tjetërsuar dhe të fiksuar në shtetin, nga ana tjetër, ishin shumë më të hapta, më të lakuriquara, por jo edhe të demistifikuara dhe jo më pak të kundërthënshme, nocionin e shoqërisë civile e kishin mjet dhe mënyrë për të depërtuar në natyrën e botës shoqërore. Bota shoqërore duhej të njëhej që të mund të bëhej e kuptimtë dhe e sigurt, që të mund të përcaktohen domethënia, mundësitë dhe suazat e lirisë, të përgjegjësisë, të rendit social.

Problemi i parë që u shtrohej, në kuadër të marrëdhënieve dhe antagonizmave të kohës, ishte, si është e mundur shoqëria? Si të shpjegohet që individët, me interesa, pretendime, ambicie individuale shoqërohen dhe jetojnë në shoqëri, e cila ju imponon norma, ligje, urdhra dhe obligime, i pengon të veprojnë sipas bindjeve, tekave, dëshirave të tyre? Si të shpjegohen tensionet e individëve, të përçarë e të mbërthyer midis asaj që do të donin të bënin dhe asaj që janë të detyruar të bëjnë si anëtarë të shoqërisë? Më në fund, çka e bën shoqërore, jetën shoqërore? Duhej të sqarohej se çka i lidh individët, të preokupuar me jetën e tyre personale dhe pjesëtarët e shoqërisë, që realizojnë atë që u thuhet ose përcaktohet. Të shtojmë edhe se çështja se si është e mundur shoqëria ishte një ndër preokupimet themelore të sociologëve të periudhës së lindjes së sociologjisë dhe se debatet rreth shoqërisë civile mund të konsiderohen si shqyrtime hyrëse në konstituimin e sociologjisë si shkencë e veçantë.

Shoqëria civile mirëfilli shpreh sferën e marrëdhënieve private, lidhjet dhe participimet e individëve, duke mos përfshirë marrëdhënie thjesht familjare, por që dallojnë qartë nga sfera shtetërore. Diskutimi qindvjeçar në kuadër të filozofisë dhe të teorisë shoqërore rreth të drejtave natyrore përcaktoi kundërtinë dhe natyrën e raportit të shoqërisë civile dhe të shtetit, ndonëse diferencimi i këtyre sferave gjithmonë, e edhe sot, bile sot edhe më tepër, ka qenë i vështirë, prandaj vetëm i përafërt. Pra, "të flitet për shoqërinë civile do të thotë të dallohet mesi i asociacioneve vullnetare nga aranzhmanet institucionale të shtetit,

por, çka është edhe më interesant, kjo do të thotë të dallojë gjendja e civilizimit nga gjendja natyrore".² Civilizimi, që merret zakonisht si e kundërta e barbarisë, nuk është gjendje e shoqërisë që vetëkuptohet. Përkundrazi, shoqëria duhet të bëhet civile, përmes civilizimit të individëve dhe të marrëdhënieve të tyre, që do të thotë edhe se shoqëria civile është produkt historik, rezultat i një zhvillimi. Edhe nga mesi i shekullit XVIII e më vonë, kur fjala civil-e (i, e) civilizuar, nisi të shprehë karakteristika të sjelljes, manire, ajo njëkohësisht vazhdon të shprehë "kualitete e procese që shquajnë aktivitete specifike humane, shoqërore... kualitete që e dallojnë njeriun shoqëror nga primitivi".³ Natyrisht, mbetej edhe çështja e dallimeve brenda shoqërisë civile, dallimi i asaj që është më pak ose më shumë humane dhe civilizimi shihej si proces, përmes shoqërisë civile, i humanizimit të individëve.

Dalja nga periudha kur rendi, marrëdhëniet, rrjedhat shoqërore shiheshin si të dhëna e të natyrshme, natyrore, të caktuara ose të paracaktuara nga forca të mbinatyrshme, karakterizohet me pikëpamjen, që shënon kthesën më të madhe në zhvillimin e mendimit për shoqërinë, se baza e shoqërisë dhe e marrëdhënieve shoqërore, e mundësive dhe e ardhmërisë së saj duhet të shihet e të gjendet në vetë shoqërinë. Për Hobsin, një ndër mendimtarët e parë të mëdhenj të kësaj periudhe të re shtrohej vërtet pyetja si është e mundur shoqëria. Ose, si të kuptohet jeta e përbashkët e individëve të ndryshëm në shoqëri, të cilët në jetën e tyre udhëhiqen nga qëllime, dëshira, interesa, lakmi e pasione individuale, shpesh të kundërta me ato të të tjerëve. Duke dashur t'i japë përgjigje kësaj pyetjeje, ose duke dashur të shpjegojë shoqërinë e kohës së tij, marrëdhëniet dhe kontradiktat, por edhe domosdonë e saj, Hobsi projektoi si alternativë të kësaj shoqërie, të cilën e shifte si të vetmen shoqëri të mundshme dhe shoqëri civile e quante gjendjen natyrore ose parashoqërore të njerëzve. Duke qenë se njeriu nga natyra është egoist, lakmitar, i pangopshëm dhe në këtë gjendje natyrore ose parashoqërore nuk kishte norma ose rregulla që ta frenonin, - njeriu kishte të drejtë gjithçka, kishte të drejta të

2 E njëjta vepër, f. 9

3 E njëjta vepër, f. 7

pakufizuara me ndonjë normë ose ligj, të drejta që kufizoheshin vetëm nga të drejtat po kështu të pakufishme të tjetrit, i cili po kështu, kishte të drejtë gjithçka, -natyrisht që kjo gjendje natyrore do të ishte gjendje e luftës së përgjithshme të secilit kundër secilit. Në këtë gjendje natyrore secili për secilin ishte i huaj, njeriu për njeriun ishte ujk, tjetri, njeriu tjetër shihej si një rrezik e kërcënim. Marrëveshja e njerëzve, kontrata e tyre, përbën bazën e shoqërisë civile, ajo e bën të mundshme shoqërinë, sepse konfirmon asociacionin, lidhjen me marrëveshje të tyre. Kontrata është objektivisht, doemos e ndërsjellë, reciproke dhe reciprociteti i kontratës shënon edhe tejkalimin e problemit të të huajit, të tjetrit. Ai nuk është më një rrezik dhe kërcënim, sepse edhe ai është i lidhur me obligimet e kontratës, të cilat i pranon dhe ai për të shpëtuar nga rreziku prej të tjerëve. Në bazë të kontratës individët bashkohen në një sistem shoqëror, në shoqëri civile dhe kontrata, shoqëria, sigurohen nga shteti me dhunë, sepse marrëveshja pa forcën që e garanton është një fjalë boshe. Këtu, si shihet, shoqëria civile i kundërvihet qartë gjendjes natyrore, parashoqërore, por është mjaft i paqartë raporti i saj ndaj shtetit.

Shoqëria civile zë një ndër vendet qendrore edhe në sistemin e Llokut. Gjendja natyrore edhe për të është gjendje në të cilën njëri është kërcënim e rrezik për tjetrin. Edhe pse edhe në gjendjen natyrore kishte të drejtë të gëzonte pronën, kjo ishte e pasigurt sepse secili individ ishte nën invazion të të tjerëve. Prandaj, njeriu ka nevojë të shoqërohet me të tjerët, shoqëria civile rrjedh prej individëve, shpreh interesin e tyre. Njerëzit synojnë të bashkohen për të mbrojtur së bashku jetën, lirinë, pronën e tyre.

I kundërt me Hobsin ishte, në aspektet kryesore, mendimi i Rusoit. Ai e idealizonte gjendjen natyrore. Njeriu është i mirë nga natyra, mendonte ai, ndryshe nga Hobsi, prandaj gjendja e parë ishte gjendje mirëkuptimi, bashkëpunimi, solidariteti. Prona private apo diç tjetër e rrënoi këtë gjendje idilike të harmonisë dhe lindi shoqëria civile, në trajtën konkrete të kohës së tij, për të cilën Rusoi shprehet në formën më kritike. Shoqëria civile, siç është, ka sjellë pasoja të tmerrshme. Marrëdhëniet e shoqërisë civile konkrete janë një sistem dhune, shumë larg nga sistemi i gjërave që do të dëshirohej dhe do të

meritonte të mbrohej. Por, i pakënaqur me civilizimin ose me trajtat konkrete të tij që i njihte, Rusoi nuk mendonte se mund të kthehet gjendja natyrore, parashoqërore. Ekzistimi i shoqërisë civile, si ishte, i institucioneve dhe ligjeve, si ishin, shënon shkëputjen, njëherë e përgjithmonë nga gjendja natyrore. Me gjithë dallimet e qarta dhe thelbësore midis Hobsit dhe Rusoit, këta dy mendimtarë, si thonë njohës të veprës së tyre, u përngjasin dy minatorëve që mihin të njëjtin tunel nga drejtime të ndryshme dhe takohen në fund të punës së kryer". Këta të dytë - Hobsi dhe Rusoi -përpiqen të ballafaqohen me problemin si të krijojnë një shoqëri paqeje, të përbërë prej personave të cilët kanë pak, ose s'kanë fare arsye të jenë paqësor ndaj njëri-tjetrit. Dallimi është që Hobsi e sheh shoqërinë civile si pjesë të zgjidhjes, kurse Rusoi si pjesë të madhe të problemit".⁴ Shoqëria e re, si e dëshironte Rusoi, do të bazohej në vullnetin e përgjithshëm, valonte generale, një koncept prapë i papërcaktuar sa duhet, i cili do të subsumonte, brenda shoqërisë, interesat e veçanta. Vullneti i përgjithshëm, sipas tij, ishte një akt i krijimit të shoqërisë civile dhe një kualitet e faktor i homogjenitetit dhe është i përgjithshëm ky vullnet, jo pse deklarohet ose përkrahet nga të gjithë, por pse shpreh interesat e përbashkëta të të gjithëve!

Liberalizmi pas Hobsit, që të shumtën u zhvillua nën mbrojtje të shtetit, u përpoq të pajtonte lirinë e individëve dhe të grupeve e të veprimit të tyre me sistemin dhe dhunën politike. Ai i pranonte shtetit monopolin e dhunës, por dëshironte siguri për prodhimin dhe tregtinë. Ai dëshironte njëherazi të arsyetonte forcën dhe të drejtën, fuqinë dhe ligjin, detyrat e obligimet, por edhe të drejtat e qytetarëve. Në kuadër të koncepcioneve të veçanta brenda këtij liberalizmi, për disa shteti kishte legjitimitetin të suptrimonte gjendjen natyrore përmes marrëveshjes me qytetarët e frikësuar, për të tjerët ai ishte për të ruajtur gjendjen dhe të drejtat natyrore, për të tretët ai ishte një e keqe e pashmangshme.

Ndërsa te Hobsi dhe Lloku shoqëria civile përputhet me shtetin dhe me institucionet e organizimet e tij, aq sa Lloku një kaptinë të njëres ndër kryeveprat e tij e titullon "Mbi shoqërinë

politike ose civile".⁵ Marks i në vështrimet e tij mbi shoqërinë civile apo qytetare, si e quan ai, nisat nga fakti themelor i epokës së re, i shprehur në Revolucionin Francez dhe në filozofinë e Hegelit, nga fakti i ndarjes së shoqërisë civile (qytetare) nga shteti politik, i sferës sociale dhe politike, i shoqërisë dhe shtetit, që shkakton ndarjen tjetër në njeri, si person privat dhe në qytetar, si anëtar i shtetit. Shoqëria civile (qytetare) përbën sferën ku njerëzit kanë lirinë e veprimt ekonomike, realizojnë nevojat e veta dhe udhëhiqen nga qëllimet e tyre. Përkundër kësaj shoqërie qytetare, si sistem i synimeve dhe i interesave individuale, konstituohet "shteti politik" si faktor "integrativ" dhe rregullues i shoqërisë. Shoqërorja tjetërsohet në trajtë të bashkësisë politike, të shtetit, përkundër shoqërisë civile. "Aty ku shteti politik ka arritur përkryerjen e vet të plotë, njeriu ka një jetë të dyfishtë, jetën qiellore dhe tokësore, por jo vetëm në mendime, në vetëdije, por edhe në realitet, në jetë - jetën në bashkësinë politike, ku ai paraqitet si qenie shoqërore dhe jetën në shoqërinë qytetare, në të cilën vepron si njeri privat, ku njerëzit e tjerë i konsideron si mjete, veten e degradon në mjet dhe bëhet lodër e forcave të huaja". Përçarja në mes të shtetit politik dhe shoqërisë qytetare është shprehje e konfliktit në mes të interesave të përgjithshme dhe private. Shoqëria qytetare, sipas tij, është sferë e egoizmit, e bellum omnium contra omnes, shprehje e ndarjes së njeriut nga bashkësia, nga të tjerët dhe nga vetja e tij.

"Droits de l'homme, të drejtat e njeriut, vazhdon Marks i, dallojnë si të tilla nga droits du citoyen, nga të drejtat qytetare. Kush është ky homme që dallon nga citoyen-i? Askush tjetër veçse anëtar i shoqërisë qytetare. Pse anëtar i shoqërisë qytetare quhet "njeri", njeri në përgjithësi, pse të drejtat e tij quhen të drejta të njeriut"? Dhe, këtë fakt, këtë ndarje e shpjegon ai me karakterin e emancipimit politik, të cilin e sheh si emancipim të kufizuar, të kundërtshëm. Emancipimi politik shënon, nga një anë, reduktimin e njeriut në anëtarë të shoqërisë qytetare, në individin egoist, që jeton në botën e nevojave, punës, të interesave private, të së drejtës private, që është një ekzistencë e drejtpërdrejtë individuale, shqisore e tij dhe, nga

5 Shih: John Locke, Two Treatises of Civil Government, London 1970, f. 154

ana tjetër, në qytetarin, njeriun politik, artificial, njeriu si person alegorik, moral, shkruan Marks. Është e qartë që për të shoqëria civile është një gënjeshtër, ajo është mesi i animalizimit dhe i dehumanizimit të njeriut, sepse kjo sferë private vështirë të jetë civile, ajo ka më tepër karakteristika shtazarake. Në këtë shoqëri civile njeriu shfaqet i pakultivuar dhe josocial, në ekzistencën e vet aksidentale, ashtu si është i korruptuar nga tërë organizimi i shoqërisë ekzistuese, i humbur, i pushtuar nga marrëdhëniet johumane. Prandaj, kjo shoqëri civile ka pak të bëjë me atë që do të ishte vërtet civile. Marks gjithashtu tregoi se dikotomia "publike-private" është pjesë dhe produkt i shoqërisë civile, sepse shoqëria civile i konstituon publike dhe private si të ndryshme e të ndërlidhura.⁶

Duke e konsideruar emancipimin politik si gjysmak e të kundërtshëm, Marks mendon se kjo gjendje si dhe vetë shoqëria qytetare (civile) do të tejkalohet me emancipimin njerëzor, kur njeriu real individual do të kthejë në veten e tij qytetarin abstrakt dhe si njeri individual do të bëhet qenie gjinore dhe në jetën e tij empirike, në punën e tij individuale do të njohë dhe organizojë forca të veta (forcat e veta) si forca shoqërore dhe nuk do të ketë më nevojë të ndajë nga vetja e tij forcën shoqërore në trajtë të forcës politike, të shtetit.⁷

Pikturimi i errët i shoqërisë civile dhe ca elemente të qarta utopike lidhur me tejkalimin, si të shoqërisë civile ashtu edhe të shtetit, u tejkalojnë që në veprën e Gramshit, i cili me interesimin e tij për shoqërinë civile, që ishte më pak filozofik e më tepër i natyrës së strategjisë politike, me realizmin e tij në trajtimin e natyrës e të mundësive të kësaj shoqërie, me vendin që i rezervon përkrah saj edhe shtetit - jo shtetit të dhunës, shtetit fashist që e mbante të burgosur pikërisht kur po meditonte e shkruante në Letrat prej burgu për shoqërinë civile të mundshme, por, shtetit që do të qeveriste "gjithnjë më dukshëm përmes rregullimit të marrëdhënieve shoqërore", shtetit që do të kishte trajtë të një force morale që rregullon e kontrollon

6 E njëjta vepër, f. 20, 21

7 K. Marks, Punime të hershme, Thema, Botim i shoqatës së Filozofëve dhe Sociologëve të Kosovës, Prishtinë 1982, f. 21,37

aktivitetet e individëve, pa dhunë e forcë të armatosur, -dha një shikim të ri në këtë çështje.

Faktorë të rëndësishëm dhe procese zhvillimore të kundërthënshme, si krijimi dhe rënia e sistemeve totalitare të tipit të Hitlerit dhe të Stalinit, dështimi i socializmit bolshevik, dështimet e shtetit të mirëqenies dhe të dirigjizmit, procese të shumta të demokratizimit, por edhe forma po kaq të shpeshta të tjetërsimit të politikës, të të vendosurit për çështje të përgjithshme shoqërore bënë që edhe në shekullin tonë, madje edhe në fund të këtij shekulli, të jetë me interes, bile të intensifikohet interesimi për idenë e shoqërisë civile, të bëhen përpjekje për rikonceptualizim dhe rifunksionalizim të saj.

Fridrihu dhe Bzhezhinski në modelin tip-ideal të totalitarizmit, këtë sistem e konceptojnë si sistem që karakterizohet me: 1. Ideologjinë oficiele, për të cilën pritet t'a besojnë të gjithë qytetarët; 2. Partinë masive të organizuar hierarkisht, që u supraordinohet shtetit dhe institucioneve shtetërore, vihet mbi to; 3. Kontrollin dhe drejtimin e centralizuar të ekonomisë; 4. Monopolin mbi mjetet e komunikimit masiv; 5. Sistemin e kontrollit politik e policor dhe të ndjekjes, jo vetëm të armiqve por, edhe i shtresave të tëra të popullsisë. Natyrisht që orientimi teorik antitotalitarist e riorienton vëmendjen nga shteti dhe ideologjia oficiele, totalitare", nga analiza e grupeve të pavarura shoqërore, nga premiset initiale të themelimit të shoqërisë civile jooficiale, të kompleksit të ri të ideve ("bota e jetës" - Habermas), tabela alternative e vlerave politike.⁸

Autorë ndër më të rëndësishmit në mendimin sociologjiko-politik, Feheri, Helerja, Markus e të tjerë totalitarizmin e përshkruajnë si "shoqëri politike që lind kur të nënshtrohet dhe zhduket shoqëria civile",⁹ pra, si e kundërta e saj. Prandaj, kundërshtimi i totalitarizmit zgjon dhe intensifikon interesimin për shoqërinë civile.

Socializmi bolshevik që fitoi në shumë vende të Evropës në gjysmën e parë të shek. XX për t'u rrënuar në deceniet e fundit

8 M. Podunavac, Tri teze o odnosu civilnog društva i legitimizacije vlasti u socijalizmu, "Gledišta", 6-7/1988, f.70,71

9 T. Mastnak, Totalitarizam odozgo, "Gledišta" 5-6/1988, f.89

të po këtij shekulli, i kishte të gjitha karakteristikat e përmendura të totalitarizmit, të cilat ishin pikërisht karakterizim i këtij socializmi bolshevik. Represioni i përmasave të mëdha, aq sa K. Ofe me të drejtë shtron pyetjen se si ishte e mundur që "populli të pranojë prezencën aq të madhe të instrumenteve dhe simboleve të fuqisë", autoritarizmi despotik ishin ndër karakteristikat themelore të këtij socializmi. Analizuesit e këtij sistemi, si karakteristika të regjimeve socialiste shtetërore përmendën edhe teknologjinë politike të "gjendjeve të jashtëzakonshme", ndryshimet permanente që pamundësonin përcaktimin e procedurave politike e juridike të qëndrueshme, formulën e belicizmit ose të konstruktimit të përhershëm të armiqve, etj.¹⁰ Miti mbi harmoninë kolektive, të prestabilizuar dhe kontradikta flagrante midis dogmës dhe realitetit, dogmës që predikonte shuarjen e shtetit dhe të realitetit që ishte zgjerim enorm i funksioneve dhe fuqizim i aparateve represive dhe ideologjike, kontradiktë kjo të cilën pseudodialektikisht e me mashtrim deshi ta kapërcente Stalini me pohim se shteti shuhet pikërisht duke u forcuar (!) -edhe këto ishin karakteristika të këtij sistemi. Dhe, ndër mitet dhe ideologjizimet e tij ishte edhe bindja apo iluzioni që përhapte se shteti kishte edhe një "superioritet etik" në raport me "interesat individuale" dhe se ky superioritet ishte i kristalizuar në "vetëdijen e funksionarëve e të udhëheqësve politikë",¹¹ që ishte një mistifikim i pozitës dhe i funksionimit të burokracisë dhe të pushtetmbajtësve.

Natyrisht, socializmi i këtillë i shtetit të absolutizuar s'mund t'i shuajë kontradiktat e brendshme me "shoqërinë civile", të cilat thellohen vazhdimisht. Ai përpiqet t'i suprimojë ato si dhe përçarjen me shoqërinë duke suprimuar autonominë e shoqërisë përmes shtetit të gjithfuqishëm. Ai përpiqet t'i shuajë të gjitha sferat autonome publike, gjë që krijon përçarje të reja midis shtetit e shoqërisë. Prandaj, kontradiktat dhe rënia e këtij socializmi shtojnë interesimin për shoqërinë civile.

Edhe dështimet e tjera të politikave të dirigjimit shtetëror, të etatizmit, kriza e "shtetit të mirëqenies", për-

10 M. Podunavac, *Vepra e cituar*, f.73,75

11 John Keane, *Pismo o tome zašto je civilno društvo važno za socijaliste...* i ostale, "Gledišta", 5-6/1988, f. 44

gjithësisht shtangësia dhe deformitetet e "organizimit shtetëror të shoqërisë" i kontribuan afirmimit të ri të shoqërisë civile. Sepse, kërkesat për të kufizuar pushtetin shtetëror që të evitohen shpërdorimet e tij, kërkesat që të mos lejohet zgjerimi i funksioneve shtetërore, sepse kjo do të godiste pluralizmin, opinionin e pavarur, ligjshmërinë e shtetit e së drejtës, kërkesat kundër monopolit shtetëror e sistemeve njëpartiake, për njohjen dhe zgjerimin e të drejtave dhe lirive individuale dhe kolektive janë kërkesa të shoqërisë civile ose të përputhshme me to.

Të gjitha lëvizjet opozitare ndaj formave të ndryshme të totalitarizmit dhe të etatizmit, të gjitha lëvizjet alternative që u shfaqën në periudha dhe në vende të ndryshme si bartëse të proceseve të tranzicionit nga sistemet totalitare në forma pak a shumë demokratike, shoqërinë civile e shihnin dhe e kishin si inspirim dhe mbështetje, i dhanë të drejtë të plotë publike këtij koncepti. Shoqëria civile ishte "përgjegjja e madhe" (T. Mastnak) e demokracisë ndaj totalitarizmit, artikulum i dallimeve antagonistë midis shoqërores dhe shtetërores. Aktorët e skenës alternative, "grupe dhe individë që karakterizohen nga e njëjta kulturë konflikte dhe nga identiteti kolektiv, zakonisht i definuar dobët" (Mastnak), për shembull "Solidarnosti", por edhe thuaja të gjitha lëvizjet e ngjashme, si opozitë shoqërore ndaj shtetit, si subjekte autonome e të jashtësistemit me kërkesat dhe krijimin e zgjerimin e hapësirës së autonomisë kulturele, ideologjike, interesore dhe të strukturës shoqërore pluraliste, afirmojnë idenë e shoqërisë civile.

Prandaj, natyrshëm, edhe në këtë gjysëmshkull u bënë përpjekje të reja të ritematizimit të ri teorik të shoqërisë civile, të aspekteve dhe të mundësive eventuale të reja të saj. John Keane - të përmendim një ndër konceptcionet më serioze në kuadër të këtyre përpjekjeve - u përpoq të zhvillonte pikëpamjen mbi nevojën e një teorie të re të demokracisë socialiste, thotë ai, që shoqërinë civile do ta kishte si një ndër konceptet bazë. Jeta autonome publike do të ishte pikënisja themelore e këtij koncepti. Shoqëria civile, mendon ai, ofron mundësi për një ridefinim të frytshëm të socializmit demokratik, si zvogëlim i fuqisë së shtetit, i kapitalit dhe i formave patriarkale të jetës, që do të arrihej përmes luftërave sociale, që hapin sfera të reja të

autonomisë dhe i mundësojnë shoqërisë civile të veprojë e pavarur. Zhvillimi i shoqërisë civile do të ishte përtëritje dhe fuqizim i formave juridikisht të mbrojtura demokratike të ekonomisë dhe të jetës shoqërore - kulturele të pavarura nga institucionet shtetërore. Ajo do të ishte, njëkohësisht kufizim dhe rikonstruktiv i institucioneve politiko-administrative dhe ridefinim i funksionit të organizatave shtetërore si koordinatorë dhe rregulluese të formave shoqërore të jetës.¹²

Keane-i insiston në ndarje të shtetit dhe të shoqërisë civile. Këtë të fundit e sheh si decentralizim të fuqisë së të vendosurit në shumë sfera publike. Por, institucionet shtetërore janë mjet i domosdoshëm për marrëdhënie me shoqëritë civile të tjera (regjionale, nacionale) dhe "për mbajtjen e konflikteve të paevitueshme në mes të interesave të ndryshme, brenda limiteve të caktuara ligjore".¹³ Për Keane-in dhe disa autorë të tjerë, "pa shoqëri civile të mbrojtur e të pavarur, të përbërë nga organizma publikë autonomë, synimet si liria e barazia, planifikimi participues... do të jenë fjalë boshe. Por, edhe pa funksionet mbrojtëse, redistribuese dhe pa ndërmjetësim të shtetit në konflikte, luftërat për transformimin e shoqërisë civile do të mbesin të përcqara e të getoizuara ose do të sjellin forma të reja të pabarazisë".¹⁴

Që nga Gramshi e këtej, te Keane-i veçanërisht, shihet qartë tendenca e evitimit të utopizmit të shuarjes së shtetit, shoqëria civile shihet të koekzistojë me shtetin, por vërehet edhe tendenca, duket si një utopizëm i ri, tendenca e vënies së shtetit në mbrojtje dhe në funksion të shoqërisë civile.

Për shumicën e autorëve që u morën me këtë temë, është e qartë se shoqëria civile, pikërisht si sferë e lirisë, pluralizmit, e tolerancës, si shprehje e autonomisë që do të duhej të karakterizohej nga "pluralizmi heterodoks i lëvizjeve dhe i aspiratave" (Pierson), si aftësi e vetorganizimit shoqëror që t'i shpëtojë kontrollit total të shtetit dhe si presion demokratik mbi të, do të jetë e lidhur rrënjësisht me forcat, aspiratat, institucionet demokratike, formë e demokratizimit dhe e demokracisë. Dhe,

12 John Keane, *Vepra e cituar*, 38

13 E njëjta vepër, 39

14 Christopher Pierson, *Upotreba sile -akilova peta marksizma*, "Gledišta" 5-6/1988, f. 118

kjo është thuaja se evidente. "Ngarkesat demokratike" të shoqërisë civile, që përbëhet nga forma të shumta të organizimit vullnetar dhe nga funksionimi i tyre, as nuk mund të fshihen dhe as nuk ka pse të bëhet kjo. Por, as nuk mund të identifikohen demokracia dhe shoqëria civile dhe as nuk ka arsye të mos vërehen edhe dukuri negative të kësaj të fundit. Duke theksuar pikërisht faktin se shoqëria civile është johomogjene dhe joidentike me demokracinë, Tomazh Mastnak thekson se atë e karakterizon heterogjeniteti (pluraliteti) i aktorëve dhe i institucioneve, por edhe heterogjeniteti i pozicioneve (plurale) të demokracisë dhe të antidemokracisë. Duke ndriçuar edhe mundësitë dhe potencialet antidemokratike të shoqërisë civile ai përmend një tjetër autor (Sl. Zhizlek) i cili me rastin e aferës së dikurshme rreth Agrokomercit shkruan se shoqëria civile mund të jetë jo vetëm "hapësirë publike e pavarur nga shteti", por edhe "luftë relativisht e pavarur prej shtetit e të gjithëve kundër të gjithëve". Pikërisht në rastin e Agrokomercit ai vëren deformitetin esencial kur shteti as formalisht nuk do të jetë e të luajë rolin e "mediumit neutral të ligjshmërisë, të garantuesit të rregullave të lojës të shoqërisë civile por, bëhet vegël e drejtpërdrejtë e interesave partikulariste civiloshoqërore". Si shembull edhe më drastik të potencialeve negative të shoqërisë civile Mastnaku përmend "çmëndinë antishqiptare të hordave jugosllave" pas rastit të Paraqinit. Ç'do të mund të thuej për çmënditë, barbarizmat dhe mafiozitetin e viteve që pasuan?!

Por, duke mohuar identitetin e pashmangshëm të shoqërisë civile dhe të demokracisë, Mastnaku njëherit pohon se "nëse shoqëria civile nuk është më doemos demokratike, ajo është e vetmja hapësirë, ku mund të konstituohen luftërat demokratike" dhe se "nëse nuk është e vështirë të mirret me mend shoqëria civile pa demokraci, e pamundur është të kuptohet demokracia pa shoqëri civile".¹⁵

Një tjetër moment esencial për të përcaktuar shoqërinë civile, e cila konstituohet në raport me shtetin është çështja e legjitimitetit, çështja se kur dhe në çfarë kushtesh fuqia shtetërore dhe përdorimi i saj mund të quhen legjitime, një çështje që preokupoi mendjet e mëdha me shekuj, por, që injorohet me

15 Tomazh Mastnak, Totalitarizam odozdo, "Gledišta" 5-6/1988, 81

indiferencë nga elitat sunduese. Është kjo çështje vërtetë e rëndësishme që s'mund të trajtohet më hollësisht brenda këtij vështrimi.

Duke pohuar rëndësinë e pamohueshme të konceptit të shoqërisë civile për të kuptuar dhe shprehur shoqërinë, të para ca shekujve si dhe të sotmen, madje shoqërinë e sotme që po lind përkundër totalitarizmit dhe etatizmit, socializmit bolshevik apo dirigjimit të çdo trajte, duhet të theksohet edhe se, që të mund të realizojë ky koncept funksionin e tij njohës e shprehës, nuk duhet të jetë i stërngarkuar, aq më pak të shpërdoret. Dhe, i papërcaktuar si është, koncepti i shoqërisë civile si të ishte i përshtatur për shpërdorim relativisht të lehtë.

S'ka dyshim se platforma e intelektualëve opozitarë në Çeki, në Poloni, në Hungari në deceniet e fundit, të cilët përpiqeshin, me gjithë diktaturën, për një "vetorganizim të shoqërisë, për të rikonstruktuar lidhjet shoqërore autentike pas shpinës së shtetit partiak", ishte platformë e një shoqërie civile. S'ka dyshim se edhe zhvillimet në Serbi, pas zgjedhjeve të nëntorit 1996 kanë karakteristika të shumta të një shoqërie civile ose të përpjekjes për të, sikurse e thekson me të drejtë edhe Laslo Sekelj ("Programi për një ditë pas - Lindja e shoqërisë civile në Serbi" - "Nasha Borba"). Kjo shoqëri civile, sipas këtij autori, në versionin autentik, në Çeki, në Poloni, në Hungari (Vaclav Havel, Jacek Kuronj, Adam Mihn timer, Janosh Kish, etj.), por edhe në Serbi, po kryen "funksionin e opozitës së dyfishtë: 1. Kundër pushtetit ("ne" dhe "ata") dhe, 2. Dimensionin e konstituimit të bashkësisë politike në domethënien joetnike të kombit politik". Sepse, sipas këtij autori, me gjithë "kuptimin etnik të kombit" të partisë komuniste (!) dhe të "opozicionarëve të preferuar nacionalistë të saj", "Ne" janë të gjithë qytetarët, pavarësisht nga përkatësia kombëtare ose konfesionale, gjithë ata që nuk janë pjesëtarë të regjimit ose shërbëtorë të tij. Në realitetin politik ndarjet nuk janë kaq të plota e të qarta dhe, nga ana tjetër, pse të kërkojë shoqëria civile apo marrëdhëniet që e karakterizojnë "domethënien joetnike të kombit politik"? veçanërisht kur dihet që në këtë "domethënie joetnike" të kombit kanë insistuar dhe insistojnë pjesëtarë apo individë të kombeve të mëdha e dominuese, të cilët janë në pozitë të imponojnë vlerat edhe interesat e veta dhe më lehtë manipulojnë me kategoritë e qytetarit e të shoqërisë civile.

SUMMARY

The contribution "An Observation about Civic Society" is the presentation of genesis and content of the civic society concept, which suffered great changes during centuries and in the framework of the conceptions of various scholars or various philosophic, sociological and political directions.

The thinkers of the new time, when the European society with its numerous contradictions was just about to get out of the middle ages, and when the contradictions between egoistic individuals and of the general ones, alienated and fixed in the state, put the issue strongly forward how it was possible for a society, the conception of the civic society to serve for these things and how is a society possible to be understood. Therefore, the conception of a civic society was among the fundamental conceptions in the thought of Hobs, Lock and Rousseau.

In this observation is presented the separation of civic society from political state, the social sphere from the political one, in the conception of Marx, and the overcoming of this separation and restrictions of political emancipation in human emancipation.

After it is emphasised that the ruining the totalitarian regimes and the fall of Bolshevik socialism raised again the interest in civic society, new conceptions appeared on civic societies (John Keane, etc.) as well as the connection of civic and democratic society with the most recent social developments.

FILOZOFIA DHE NJERIU

*Paradigma të ndërgjegjes
shoqërore bashkëkohore*

Perënditë e vjetra po rrëzohen, ndërkohë që imazhi i perëndive të reja është ende i mjegullt. Mjaft njerëz përjetojnë zhgënjim, pendim e neveri dhe të tjerë janë të hutuar. Optimizmi, që kishte qenë pikë qendrore referimi e botëkuptimit totalitar, është venitur, ka marrë përpyetje pesimizmi social e humbja e besimit, që janë bërë paradigma të ndërgjegjes shoqërore bashkëkohore. Vështirësitë për të jetuar po shtohen aq sa që edhe euforia për fitoren e demokracisë e të lirisë po zbehet. Nga sëndukë të vjetër nxirren flamurë të pluhurosur, kurse në punishte të reja përgatiten idhuj e mite të panjohura më parë.

Përballë mundësive reale për të bërë zgjedhje me vullnet të lirë, ka që ndruhen mos bëjnë ndonjë hap të shpejtuar, të gabuar e të pandreqshëm. Shumëkush mbetet i dyzuar ndaj alternativës: të meditojë, duke bërë sehir me indiferentizëm rrjedhën e lumit të turbullt të ngjarjeve apo të veprojë, të notojë, qoftë edhe në drejtim të kundërt të rrymës? Askush nuk është në gjendje të përcaktojë qëndrimet e veta pa i bërë një rivlerësim kritik dhe autokritik së kaluarës shoqërore e personale. Gati të gjithë janë përfshirë në kërkim të fajit e të përgjegjësisë historike e individuale. Ka që vazhdojnë të jenë të mbërthyer nga nostalgjia e së kaluarës, që s'kthehet më, kurse të tjerë përshpejtojnë, me ndihmën e mimikrisë sociale, të zëvendësojnë maskat. Kameleonë të vërtetë shijnë në një kohë, kur ende ka hapësirë që ujku të paraqitet dele e delja -ujk. Të tjerë janë të kënaqur

me filozofinë e pragmatizmit, duke iu konformuar pushtetit dhe duke e sakrifikuar moralin për hir të fitimeve të shpejta e të lehta.

Po zbehen shpresat e atyre që i kishin varur kryesisht tek perëndi të huaja, që u falemi që na i falin mëkatet e vjetra, pa u vënë në dukje edhe përgjegjësitë e tyre për fatin tragjik të historisë sonë kombëtare dhe u lutemi tashmë të tregohen të dhimbshëm për të na ndihmuar në hallin tonë mbarëkombëtar. Aq tërheqëse ishin këto perëndi sa që po e harrojmë veten tonë, madje edhe energjitë e kombit, ndonëse pa gjallërimin, rimëkëmbjen dhe aktivizimin e tyre nuk mund të kapërcehet nata e sotme e errët e jetës dhe e historisë sonë. Në të tilla ujëra po rrjedh jeta jonë shpirtërore...

Por, edhe heshtja nuk shpreh urtësi. A duhet ta lëmë veten pa shpresa e pa besim? Që të mos rrënohemi shpirtërisht edhe më tej, është e domosdoshme të mejtohemi, sidomos për të shpëtuar e pastruar shpirtat, për të kapërcyer krizën e rëndë të idealeve; secili do të duhej të bënte diçka për të rikthyer besimin e njerëzve në jetën, për ta qartësuar imazhin e perëndive, të cilave do t'u falemi në të ardhmen. Këtij qëllimi dëshirojmë t'i shërbejmë edhe ne, me anë të këtyre shënimeve, duke theksuar se në kontekstin e pluralizmit të sotëm kulturor do të duhej të tregohej kujdes për të rishikuar në frymë kritike bazat botëkuptimore, mbi të cilat u mbështet gati për gjysmë shekulli praktika e stalinizmit shqiptar dhe për të përcaktuar konturet e një botëkuptimi, që do të përthithte arritje të urtësisë filozofike të së kaluarës, që do t'u përgjigjej aspiratave të sotme demokratike për të ndriçuar sadopak rrugët e së ardhmes. Pas sundimit gysmëshekullor të diktaturës totalitare, bota shqiptare ka nevojë, para së gjithash, për një filozofi humanitare; për një filozofi që do të ishte në gjendje t'u qante hallët njerëzve, t'ua ngjallte shpresa dhe t'i përkrahte shpirtërisht në rrugët e lirisë.

Kërkimi dhe formulimi i një filozofie humanitare është një nga aspiratat më fisnike të inteligjencies e të popullit. Ajo është bërë tejet e ngutshme pasi kemi kaluar natën gjysmëshekullore të regjimit totalitar stalinist dhe shtypjen e egër të gjysmës tjetër të kombit nga forcat shoviniste të serbomëdhenjve. Kërkimet për një filozofi humanitare do të ishin në përputhje me frymën e mendimit filozofik përparimtar shqiptar dhe të

filozofisë botërore. Njeriu ka nevojë jo për çdolloj filozofie, po për një filozofi jete, që ta ndihmojë jo vetëm të kuptojë qenien, por edhe ta aftësojë për të jetuar e për të vepruar, duke pasur projekte dhe duke qenë i angazhuar në realizimin e tyre. Njeriu nuk ka nevojë për një filozofi abstrakte. Duke qenë një teori për botën dhe njeriun në të, filozofia duhet të jetë edhe një koncept orientues i qëndrimit të njeriut si qenie sociale, i veprimtarisë së tij praktike e teorike, i sjelljes e i idealeve të tij shoqërore.

Filozofia s'është vetëm një ideal gnosologjik dhe një ushtrim intelektual i mendjes, një "gjimnastikë" e saj por, është një arsytim i thellë për problemet më shqetësuese të njeriut, është një ideal sjelljeje e qëndrimi praktik të njeriut, një programim social i llojeve më të ndryshme të veprimtarive njerëzore. Ajo nuk është prirje drejt ataraksisë, domethënë drejt një ekuilibri e qetësimi shpirtëror, por edhe orientim "për të marrë vendime të drejta, për të thënë atë që duhet, për të bërë atë që lypset" (Demokriti). "filozofia, - pati thënë qysh në kohën e vet Epikuri, - s'është gjë, po qe se nuk e ndihmon njeriun për të jetuar, ashtu si dhe mjeku s'bën, po qe se nuk e mjekon të sëmurin".

Filozofia ka një nëntekst të fortë social-emocional, që e ka shtyrë njeriun të mbajë një qëndrim aktiv ndaj realitetit, të pajtohet ose ta kundërshtojë, ta përligjë ose ta transformojë atë. Koncept të mirëfilltë filozofik dhe njëkohësisht të ftohtë, indiferent, apatik ndaj preokupimeve dhe problemeve të njerëzve s'ka e s'mund të ketë. Pikërisht për një filozofi të tillë, që të ndihmon ta kuptosh jetën dhe që të ndihmon të jetosh, duke vepruar aktivisht me vullnet të lirë për një filozofi të lirë kemi nevojë.

VARFËRIMI INTELEKTUAL E TEORIK I FILOZOFISË

Diktatura staliniste i kushtonte një vëmendje jashtëzakonisht të madhe propagandës ideologjike por, siç është zakon në shtetet totalitare, duke qenë e gënjeshtërt në shumë aspekte, ajo përhapej më tepër në saje të imponimit me masa administrative sesa me forcën tërheqëse të argumenteve të saj; ajo nuk shndërrohej në bindje, por zhvillohej më fort në trajtën e

parullave të organizimit ushtarak sesa të vlerave intelektuale. Kjo shpjegon edhe një nga arsyet kryesore të zhgënjimit që pësuan menjëherë njerëzit në të në kushtet e pluralizmit ideologjik.

Varianti stalinist i filozofisë karakterizohej nga një nivel shumë i ulët teorik dhe nga një varfëri e skajshme intelektuale. Kjo ishte sidomos fryt i përbuzjes dhe i urrejtjes që kanë përgjithësisht regjimet totalitare ndaj arsyes e intelektit, ndaj logjikës e teorisë, që konsiderohen "të rrezikshme"; në vend të tyre diktaturat totalitare parapëlqejnë besimin e verbër instinktiv, nënshtrimin pasiv, pranimin e pabazuar intelektualisht e teorikisht të veprimeve e lëvizjeve irracionale. Shumë afër qëndrojnë parullat e Musolinit "Të besosh! Të bindesh! Të luftosh!" me ato që përdorte dhe regjimi stalinist enverian, të cilët ushqenin automatizmin e kazermës.

Shembulli me kuptimplotë i kësaj varfërie intelektuale të filozofisë është broshura "Mbi materializmin dialektik e historik" e J.Stalinit¹ që bart një pëfytyrim primitiv, vulgar dhe dogmatik, jo vetëm për filozofinë në përgjithësi, por edhe për filozofinë e Marksit e të Engelsit. Përmendim këtë broshurë, sepse ajo vlerësohej e propagandohej si një "kulm i pakapërcyeshëm" i mendimit filozofik, kurse në fakt të kujton atë kalifin dogmatik, që pat kërkuar zhdukjen e gjithë librave, përveç Kur'anit, nga që besonte se në këtë ishte përmbledhur çdo dije e mundshme.

Stalini nuk e nxitte varfërimin intelektual e teorik të filozofisë nga që vetë ishte futur në këtë fushë i papërgatitur profesionalisht, por edhe nga përbuzja e papërmbajtur që kishte ndaj mendimit intelektual dhe nga dëshira për t'ia nënshtruar filozofinë utilitarizmit politik. Dihet se sa më i lartë është niveli teorik e intelektual i një doktrine filozofike, aq më pak i mundshëm është manipulimi i saj në dobi të qëllimeve politike të ulëta, pragmatiste.

Çdo gjykim të mirëfilltë filozofiko-teorik stalinizmi e kualifikonte "të padobishëm", "abstrakt", që pengonte kuptimin

1 Tashmë dihet se shumë nga të ashtuquajturat "Vepra" të J.Stalinit e të udhëheqësve komunistë hartoheshin nga të tjerë, ndonëse autorësia u përvetësohej për të fituar edhe aureolën e "teoricienëve", "mendimtarëve", "filozofëve".

e "detyrave konkrete të ditës dhe të planit", e konsideronte "largim e shkëputje nga realiteti", e shpallte "metafizik" e "skolastik". Këtë prirje të varfërimit intelektual të filozofisë e ka vënë re edhe E.Hoxha, kur pat thënë se "Stalini ishte më i kuptueshëm e më i thjeshtë" sesa klasikët e marksizmit!² Në fakt "thjeshtësia" e shprehjes e variantit stalinist të filozofisë s'ishte virtyt, por ishte shprehje e diletantizmit dhe një shteg për varfërimin e mëtejshëm të saj, që nuk vonoi të japë "frytet" në kuadër të famëkeqit "Revolucion kulturor kinez". Duke e shpënë deri në fundin logjik antiintelektualizmin stalinist, Mao Ce Duni vuri në qarkullim të ashtuquajturën "filozofi të shalqirit"³, këtë karikaturë sa vulgare aq edhe poshtëruese për kulturën e filozofinë në përgjithësi.

Propagandimi i "filozofisë së shalqirit", përqafimi i së cilës nga forca burokratike u krye me entuziazëm edhe në vendin tonë, nuk ka qenë një shaka groteske, as vetëm një revizionim i filozofisë marksiste, por ishte në radhë të parë një orvatje e përcudnuar për të zhdukur çdo aftësi intelektuale të specialistëve të kësaj fushe, por edhe të gjithë inteligjencies e të popullit, që të mos ishin të aftë për të arsyetuar teorikisht, për të kuptuar gjendjen e mjeruar e plagët shoqërore, në të cilët i zhyti vandalizmi i "revolucionit kulturor". Imitim i këtij "revolucioni" ka qenë edhe fushata e viteve '60 '70 e "revolucionarizimit të jetës së vendit", që solli shkatërrimin e shumë traditave dhe vlerave kulturore shpirtërore të kombit tonë. Dhe, në qoftë se nuk dha të gjitha ato pasoja, që solli në Kinë, kjo nuk ndodhi për "meritë" të udhëheqjes së PPSH-së, po për shkak të qëndresës që i bënë forcat e shëndosha të popullit, të inteligjencies. Sa për udhëheqjen e partisë, ajo ishte gjithnjë e pakënaqur që në vendin tonë "revolucioni kulturor" nuk arriti t'i kënaqte plotësisht "aleatët" kinezë dhe të merrte format tragjikogroteske të Kinës.

2 Nga ky arsyetim E.Hoxha hapte edhe një shteg që edhe vetë, me "thjeshtësinë" e skajshme të "veprave" të tij të zinte vend fill pas Stalinit, në radhën e "klasikëve" dhe njëkohësisht e orientonte mendimin filozofik të varfërohej më tej intelektualisht.

3 Në vitin 1966, Agjencia Kineze e lajmeve "HSINHUA", transmetoi në gjithë gjuhët e mëdha të botës një "shkrim gjenial" të Mao Ce Dunit, të pabotuar deri atëherë (shkrim gjithsej -një faqe e gjysmë të daktilografuar), në të cilin shpallej se filozofia duhet t'u shërbejë nevojave utilitare, deri edhe rritjes së bimëve bujqësore e shalqirit.

Një analizë e thelluar e zhvillimit të jetës ideologjike dhe të mendimit shoqëror të pasqirimit deri në përmbysjen e regjimit komunist do të konstatonte nuanca interesante që shkojnë nga mbështetja me fanatizëm dogmatik të prirjes anti-intelektuale deri në këmbënguljen për rritjen e shkallës së kulturës e arsimit të inteligjencies, të profesionalizmit, të luftës kundër dogmatizmit dhe deri në revizionimin e hapët ose të tërthortë të direktivave e të përmbajtjes së fushatave ideologjike të Partisë - shtet.

HOMOCENTRIZMI I FILOZOFISË

Filozofia është një arsytim i thellë për jetën e qenien. Ajo e lartëson intelektualisht e shpirtërisht njeriun, e bën të aftë të arsyetojë në mënyrë teorike për gjëra që kanë rëndësi për historinë, jetën e të ardhmen e njerëzimit. Këtë të vërtetë e kanë pasë ditur qysh në kohët e lashta, kur filozofia kishte një reputacion e prestigj shumë të lartë midis dijeve të tjera të njeriut për botën. Frika nga një mënyrë e tillë të menduari, e shtynte dogmatizmin stalinist ta falsifikonte përmbajtjen e filozofisë, duke mos përfillur problemin e njeriut, të ekzistencës njerëzore. Të shpëtosh nga trysnia e dogmatizmit stalinist, ta kundërbalancosh ideologjinë staliniste, kjo mund të arrihet duke ia kthyer filozofisë fytyrën drejt njeriut. Me një akt të tillë filozofia te ne do të vendosej në një pikë nisjeje, që përputhet me frymën e traditat e filozofisë në përgjithësi dhe të filozofisë bashkëkohore në veçanti.

Një nga mësimet më të rëndësishme që mund të nxirret nga historia e filozofia botërore është përcaktimi i problemit të njeriut, si problem themelor i filozofisë. Miratimin e kësaj së vërtete e kanë penguar disa shkaqe, midis së cilave një ndikim të veçantë negativ ka pasur edhe interpretimi dogmatik zhdanovian i të ashtuquajturit "problem themelor" të filozofisë, që F. Engelsi e pat formuluar kështu: "Çështja e madhe themelore e tërë filozofisë, - shkruante ai, - dhe sidomos e filozofisë moderne, është çështja e raportit midis mendimit e qenies, midis materies dhe ndërgjegjes". Kësaj formule ihtarët e dogmatizmit stalinist i dhanë një interpretim të njëanshëm, duke e fshehur dhe duke e dëbuar prej saj problemin e njeriut. Sofizmi që u

përdor për të përjashtuar shqyrtimin në rrafsh filozofik të njeriut ka qenë ky: materia e ndërgjegjia shpalleshin dy forca substanciale, por prapa të cilave zhdukej njeriu. Nën ndikimin e këtij interpretimi dogmatizmi stalinist hoqi dorë nga trajtimi i problemit të njeriut, duke e quajtur këtë si një problem thjesht antropologjik, domethënë si objekt të shkencave të veçanta, por aspak të filozofisë, si orvatje për të përligjur humanizmin abstrakt.

Ne mendojmë se edhe sikur të nisesh nga formula e Engelsit për problemin themelor të filozofisë, në të s'ka përse të mos nënkuptohet problemi i njeriut e i ekzistencës së tij, sepse njeriu është pjesë e natyrës, e substancës materiale, kurse ndërgjegjia, mendimi, shpirti janë cilësi njerëzore dhe këto nuk kanë kuptim në qoftë se merren të shkëputura nga njeriu. Nuk është truri, si organ material, që mendon; shkëputeni trurin nga njeriu i tërë dhe ai humbet aftësinë për të prodhuar ndërgjegjen, mendimin, shpirtin. Truri vërtet është një organ i specializuar për të ndjerë, menduar e përjetuar, imagjinuar etj., por me këtë funksion nuk vepron i shkëputur e i pavarur nga njeriu, qenie komplekse materiale e shoqërore. Prandaj, ithtarët e dogmatizmit stalinist, duke spekuluar me interpretimin e njëanshëm të problemit themelor të filozofisë, e lanë menjatë problemin e njeriut dhe i dhanë një goditje vdekjeprurëse përmbajtjes së saj humanitare.

Idenë se problemi i njeriut përbën problemin themelor të filozofisë, e mbështet më tepër se çdo argument tjetër vetë historia e filozofisë botërore nga kohët e lashta e deri në ditët e sotme. Prapa gjithë dallimeve e nuancave të shumta të rrymave të ndryshme të filozofisë, mund të zbulohet se ato në qendër të vëmendjes së tyre kanë pasur problemin e njeriut.

Në disa periudha ky problem shfaqet në një mënyrë më të drejtpërdrejtë e më haptas. Kështu, në Greqinë e vjetër kthesa nga e ashtuquajtura natyrfilozofi drejt doktrinave të sofistëve (Protagora, Sokrati, Platoni etj.) përkoi me kthesën nga njohja e botës në tërësi, e kozmosit drejt njeriut dhe jetës së tij shpirtërore, gnoseologjike e morale. Këtë kthesë të filozofisë drejt njeriut e shprehin qartë sentencat: "Njeriu është masa e gjithë gjërave" (Protagora); "Njih vetveten"! (Platoni). Edhe në

art u pasqyrua ky kapërcim, kjo prirje; le të kujtojmë shprehjen e Sofokliut në "Antigonën": "Shumë forca ka në botë, por më e fuqishme se të gjitha është njeriu"! Dhe, sa herë të tjera ka pasur kushte për lulëzimin e humanizmit, siç ndodhi në epokën e Rilindjes evropiane, edhe filozofia e ka shtuar vëmendjen e vet për problemin e njeriut. Këtë prirje e shohim qartë edhe në pikëpamjet filozofike e estetike të Naim Frashërit, që vinte mbi gjithçka Njeriun ("njeri - të qofsha falë")!

Historia e filozofisë tregon se ka pasur periudha të tjera, kur është zbehur ose është dhënë në një mënyrë më të ndërmjetësuar interesimi i filozofisë për problemin e njeriut. Kështu, mund të përmendim etapën kozmologjike të filozofisë së Greqisë së lashtë. Filozofët e parë kanë qenë kozmologë (Talesi, Anaksimandri, Anaksimeni, Pitagora). Ata u përpoqën që t'u jepnin përgjigje pyetjeve: Ç'është bota, kozmosi? A ka një thelb të përbashkët të të gjithë gjërave? A ka ndonjë rregullsi të vetme, që u nënshtrohet bota e sendet e larmishme, nga të cilat përbëhet? Merita e filozofëve kozmologë është se, prapa larmisë së pafundme të sendeve e dukurive të botës, vunë re unitetin, njësinë e saj që e shihnin në llogosin, në një ose në disa fillesa të përgjithshme primare (ujët, dheu, ajri, zjarri, numrat; dashuria e armiqësia, atomet; etj.). Por, edhe këta filozofë, ndonëse kishin një koncept të veçantë për njeriun, e inkudronin si një pjesë të pandarë të botës, e përfshinin në unitetin e përgjithshëm, jo vetëm me sendet dhe qeniet e gjalla por, edhe me hyjnitë. Nga kjo botë lind njeriu dhe në të kthehet. Pra, ata e shihnin njeriun si një moment të veçantë të procesit kozmik universal, të rrethqarkullimit të tij të përjetshëm. Mendimi filozofik në këtë etapë nuk e njihte kundërvënien e njeriut ndaj botës tjetër, prandaj e kishte të lehtë që edhe gjithë cilësitë njerëzore t'i konsideronte si cilësi të natyrës. Për këtë arsye në filozofinë dhe në artet e letërsisë e antikitetit nuk ishte e vështirë konceptualisht të zhvillohej procesi i antropomorfizmit të hyjnive: Njerëzit e hyjnitë nuk qëndronin shumë larg midis tyre; njerëzit shkriheshin në natyrën dhe natyra mbushte gjithë qenien e tyre.

Sado e kundërt që të duket në vështrimin e parë teologjia e filozofia e Krishtëritit mesjetar me kulturën e antikitetit pagan e politeist, ato e thelluan edhe më tej antropocen-

trizmin filozofik, duke pranuar idenë e Krishtit, domethënë të Perëndisë -Njeri dhe duke nxjerrë në plan të parë problemin e shpirtit të njeriut e shpëtimit të tij. Me të ashtuquajturën "natyrfilozofi" kozmologjike zu fill edhe prirja për ontologjizimin e filozofisë. Si rregull në trajta shumë të ndryshme kjo prirje e zbeh vëmendjen e filozofisë ndaj problemit të njeriut. Kështu, trajtat klasike të materializmit mekanicist anonin nga ontologjizimi i filozofisë, duke dashur ta shpëtojnë nga misticizmi e spiritualizmi mesjetar; ato e përmbledhnin gjithë botën në materien, të kuptuar në mënyrë mekaniciste, si tërësi thërmijash lëndore, madje si substancë inerte, pasive; njëkohësisht materialistët mekanicistë nuk e përfillnin specifikën e njeriut dhe e barazonin me forca materiale inerte, pasive, thjesht me një lloj makine mekanike; ata mohonin, jo vetëm rëndësinë e shpirtit, ndër-gjegjes së tij por, sidomos të aftësisë së tyre për të vepruar në mënyrë krijuese e aktive. Por, përmes filozofisë që e çmisticifikonte sidoqoftë qenien njerëzore, iu çel rrugë ngjadhënimit të botëkuptimit iluminist, i cili i shpalli cilësi të natyrshme - Lirinë, Barazinë e Vëllazërimit të njerëzve. Zh. Zh. Ruso deklaronte: "Njeriu lind i lirë pastaj robërohet". Këtu duket një rikthim i interesimit të filozofisë për njeriun, që u kurorëzua me idealet e revolucionit demokratik borgjez të shek.XVIII - XIX, me emancipimin e njeriut si individ i lirë, si personalitet i pavarur. Edhe gjatë shek. XX vihen re prirje për të nxjerrë në pah herë aspektin shpirtëror, herë aspektin material të njeriut, por gjithë doktrinat e mirëfillta filozofike të kësaj etape nuk e larguan kurrë problemin e njeriut nga qendra e vëmendjes së tyre. Madje, edhe Marksi e Engelsi, siç e dëshmojnë "Dorëshkrimet e hershme" të viteve 1843-1844, në hapat e parë të veprimtarisë teoriko-filozofike synonin që botëkuptimin e tyre të ri ta mbështetnin mbi themele të humanizmit, megjithëse më vonë kjo anë u varfërua e u dobësua, sidomos kur marksizmi u shpall doktrinë zyrtare e partive politike socialdemokrate e komuniste, madje edhe ideologji sunduese e regjimeve staliniste. Në këtë rrugë stalinizmi e shkëputi dhe e përveçoi filozofinë nga traditat e zhvillimit të filozofisë klasike e bashkëkohore. Ajo u izolua brenda qerrthullit të utilitarizmit politik dhe nuk përfilli detyrat e vërteta të filozofisë, të cilat e bëjnë një disiplinë të veçantë dijeshe, që nuk mund të zëvendësohet e të kompensohet nga disiplina

të tjera dijesh. Dhe, ndërsa dogmatizmi stalinist e dëbonte problemin e njeriut nga filozofia zyrtare e regjimeve komuniste, fituan terren përherë e më tepër ato variante të filozofisë bashkëkohore, që u përpoqën ta ndriçonin thelbin dhe ekzistencën e njeriut nga një këndvështrim humanitar.

FILOZOFIA DHE EKZISTENCA NJERËZORE

Në këtë kohë, në gjysmën e dytë të shek. XIX dhe gjatë shek. XX prirjet e ideologjisë teknikiste e siantifike u kundërbalancuan nga variantet e ndryshme të "filozofisë së jetës", të përfaqësuara nga Kierkegori, Shopenhaueri, Niçja, Bergsoni, Jaspersi, Hajdegeri, Zhlsoni, Sartri, Kamy etj. Kjo nuk do të thotë se çdo pohim i këtyre mendimtarëve është i drejtë dhe i pranueshëm nga të gjithë, por sidoqoftë ata kanë treguar një vëmendje të veçantë që filozofia t'u kushtonte një kujdes të veçantë problemeve që lidheshin, jo vetëm me qenien (me aspektet ontologjike, me prejardhjen ose me natyrën e tyre, të shprehur në filozofi si "objektive" ose "subjektive", "materiale" ose "ideale", "primare" ose "sekondare"), por sidomos me ato probleme që kanë të bëjnë me ekzistencën njerëzore. Mund të mos jesh dakord edhe me kuptimin konkret që kanë futur këta mendimtarë në konceptin e ekzistencës, jetës por, gjithsesi ata kanë meritën e padiskutueshme se përqendruan vëmendjen e filozofisë në probleme të shumta të jetës e të ekzistencës së njeriut.

Për ilustrim mund t'i drejtohem i më konkretisht filozofisë ekzistencialiste.⁴ Ajo është përpunuar në variante të ndryshme (nga trajta ateiste deri tek ato të krishtera). Shumë zgjidhje të kësaj filozofie janë të papranueshme ose kontradiktore; por, ajo ka meritën sidomos në tri drejtime: Së pari, ritheksoi rëndësinë që ka për filozofinë subjektiviteti njerëzor, i lidhur ngusht me ekzistencën e tij; Me këtë orientim ekzistencializmi e ngriti lart prestigjin e filozofisë në kushtet, kur po

4 Për të shmangur keqkuptimet, vëmë në dukje se s'duhet të ngatërrohen problemet ekzistencialiste të njeriut me idetë e filozofisë ekzistencialiste, që përbën një nga interpretimet e mundshme të këtyre problemeve.

humbiste terren në suaza të arritjeve të mëdha të shkencave natyrore e teknike të shekullit tonë.

Së dyti, ekzistencializmi e rigjallëroi traditën e filozofisë klasike, duke ruajtur karakterin homocentrik të saj, pra, humanitar, sidomos në kushtet e sundimit të shteteve totalitare të tipit fashist ose trajtash të tjera.

Së treti, ekzistencializmi vuri në epiqendër të vëmendjes së filozofisë një varg kategorish filozofike të harruara dhe të reja ose asosh që ishin braktisur prej saj e studioheshin nga disiplina të veçanta shkencore, si psikologjia, fiziologjia, biologjia etj. Ekzistencializmi e zgjeroi vizionin e filozofisë dhe të estetikës me aktivizimin e kategorive të tilla: përjetimi, neveria, vetmia, tëhualtja, tjetërsimi, lumturia, frika, ngazëllimi, trishtimi, liria, vdekja, komunikimi, moskomunikimi etj. kategori që ndihmojnë fort për të depërtuar në përmbajtjen e ekzistencës njerëzore.

Në shqyrtimin e këtyre kategorive ekzistencializmi nuk u paraqit thjesht si një vazhdim i traditave humanitare të historisë së filozofisë por, përgjithësoi në rrafsh filozofik, sidomos përvojën estetike të arteve e të letërsisë, pavarësisht se këndi i veçantë i vështrimit dhe i interpretimit të veprave të caktuara letrare mund të mos jetë i pranueshëm nga shumëkush. Duke mos u pajtuar me mjaft aspekte të interpretimit ekzistencialist të kategorive të mësipërme filozofiko-estetike, nuk mund të mohohet rëndësia që kanë ato edhe për filozofinë edhe për letërsinë bashkëkohore; pa to nuk mund të depërtohet në thellësitë e shpirtit njerëzor, në dialektikën e ekzistencës njerëzore, në shtresimet e ndryshme të ndërgjegjes e të subkoshencës së njeriut. Këto kategori përbëjnë një shtrat të gjerë, ku ngjizet ai afinitet i natyrshëm i filozofisë dhe i arteve dhe që bëhet me të vërtetë i frytshëm për të dy palët.

Artet e letërsia kanë përfituar e përfitojnë nga filozofia, sepse kjo është një arsytim i thellë për jetën e qenien, sepse e aftëson njeriun të mprehë intelektin për t'iu zbuluar shkaqet e vërteta të gjërave ajo e lartëson shpirtërisht e intelektualisht njeriun. Këtë të vërtetë e kanë pas ditur artistët qysh në antikitet. Pa atë pasuri idesh, që formuloi filozofia e lashtësisë greko-romake, nuk do të kishin ruajtur vlerat e tyre të pavdekshme veprat e shquara të Eskilit dhe të Sofokliut, të Euripidit e të Virgjillit, të

Lukrecit etj. Pyetjes: "Përse veprat e artistëve të antikitetit janë të madhërishtme"? D.Didro i është përgjigjur: "Sepse këta artistë patën frekuentuar shkollat filozofike". Këtë afinitet të këtyre dy sferave të kulturës shpirtërore e pat mbrojtur qysh në kohën e vet edhe Aristoteli, që filozofinë e artin i shihte si forma të ndryshme të së njëjtës njohje të botës. Pastaj, gjatë gjithë historisë njerëzore deri në ditët tona filozofia ka vazhduar të jetë një nga burimet kryesore ideore, intelektuale, që ka ushqyer e vazhdon t'i ushqejë letërsinë e artet. Mund të pohojmë pa asnjë lëkundje se s'ka kryevepra artistike, që të mos bartin mesazhe të rëndësishme filozofike. Por, duhet pranuar edhe e kundërta e kësaj, domethënë që edhe vetë filozofia, sidomos ajo bashkëkohore pasurohet kur tregon interesim për ato probleme të shpirtit njerëzor që i prekin dhe i trajtojnë artet e letërsia.

Tëprimet me "subjektivitetin" njerëzor, që u vunë re në filozofinë ekzistencialiste, e dobësuan afshin tërheqës të saj këto dy-tri dekadat e fundit, gjë që i dha dorë një shkollë tjetër filozofike të fitojë përparësi në jetën intelektuale të vendeve perëndimore, strukturalizmit. Kjo shkollë filozofike është përpjekur ta rrokë problemin e njeriut nga një këndvështrim shumë i afërt për shkencat natyrore biologjike, ndonëse duke vënë në themel të qenies e të jetë shoqërore strukturat mentale, largohej fort prej asaj rruge që pretendonte se afronte me kuptimin materialist të historisë; sidoqoftë, nga një kënd të kundërt me atë të ekzistencializmit, strukturalizmi nuk e largoi vëmendjen e filozofisë nga njeriu dhe ekzistenca e tij dhe mundi të ndriçojë aspekte të panjohura më parë të problemeve antropologjike të kulturës. E përmendëm strukturalizmin, sepse vlerësimi i tij ndihmon për të kuptuar një spekulim të maskuar të filozofisë staliniste me shkencat e natyrës, që në këtë ose atë mënyrë e largonte vëmendjen e filozofisë nga problemi i njeriut.

Varianti dogmatik stalinist i filozofisë e braktisi njeriun, duke vënë në qendër të vëmendjes së tij materien, natyrën "primare". Edhe në qoftë se kjo filozofi e përmend njeriun, ky vlerësohet kryesisht nga pikëpamja e lidhjes së tij natyrore me botën materiale objektive (si nga origjina, ashtu edhe nga qenia e struktura përbërëse lëndore e tij), domethënë vetëm si i

prejardhur prej saj ("sekondar"), i varur prej saj ose i njëjtë me të.

Në kontekstin e shkencave moderne nuk mund të vihet në dyshim karakteri primar i materies, i natyrës, as fakti se njeriu është produkt i saj, duke përjashtuar çdo hyjnizim e mistifikim të tij. Por, natyra i intereson filozofisë dhe arteve nga pikëpamja e pranisë në të të njeriut e të raportit të tij me botën. Zatën, dijet se ç'është natyra, kuptimi që kemi për të, formohen nga shkalla e njohjes dhe e sundimit të njeriut mbi të. Kjo s'do të thotë se natyra vendoset në vartësi të subjektit, por kuptimi që ka subjekti për të formohet nëpërmjet atij raporti, atyre marrëdhënieve që ka njeriu me botën, ndryshe do të pranohej se ky kuptim bie nga qielli, se ka prejardhje hyjnore, të mbinatyrshme. Koncepti që e largon vëmendjen nga njeriu e kthen filozofinë në pozitë e materializmit mekanicist, tek i cili, siç e pat vënë në dukje edhe Marksi në kohën e vet, natyra mbetet e jashtme, e ftohtë, kurse njeriu i tëhuajtur, mbetet një substancë thjesht fizike dhe për këtë arsye jo më pak misterioze. filozofia (pavarësisht nga orientimi i saj materialist, idealist, dualist etj.) gjithmonë ka synuar ta studiojë botën në lidhje të pandarë me njeriun, me qenien e ekzistencën e tij, duke u pasuruar në këtë mënyrë me një përmbajtje humanitare. Çështjet për të cilat lypset të preokupohet dhe t'u japë përgjigje filozofia, janë: Cili është thelbi i njeriut? Ç'është ekzistenca e tij? Cili është kuptimi i jetës së tij? Cili është vendi i njeriut në botë dhe fati i tij në të? Ç'e pret atë në botë? Sa është e sa mund të jetë i vetëdijshëm për fatin e vet dhe zot i tij? A mund të jetë i lirë? Në ç'raporte është ai me realitetin dhe me domosdoshmërinë" Ç'rol kanë lindja e vdekja në jetën e njeriut? A është i destinuar të jetë i lumtur apo fatkeq? Ç'është lumturia e jetës dhe fatkeqësia e ekzistencës? Pra, gjithë këto probleme "të mallkuara" të ekzistencës njerëzore, sipas shprehjes së një mendimtari ose, më mirë të themi, gjithë "spektakli" i ekzistencës njerëzore. Sigurisht, objekti i filozofisë nuk ngushtohet vetëm në këtë problematikë, në të përfshihen edhe shumë probleme të tjera, siç janë ato gnoseologjike, metodologjike, aksiologjike, logjike, epistemologjike, informative etj. por, edhe këto nuk mund të zgjidhen jashtë raporteve

midis qenies (problemeve ontologjike) dhe ekzistencës njerëzore.

Kjo problematikë specifike e filozofisë tregon edhe arsyen e atij afiniteti të veçantë të saj me artet dhe letërsinë, në epiqendrën e të cilave gjinden njeriu me problemet e tij ekzistenciale. Sado të shumta që të kenë qenë dukuritë e realitetit natyror të shprehura në art, ky, ashtu si dhe filozofia, është interesuar në radhë të parë për problemet e njeriut, të jetës, të punës, të luftës së tij, për ndjenjat, mendimet, botën e tij shpirtërore, për aspiratat, dëshirat e shpresat e tij. Shqetësimet, gëzimet, vuajtjet, dëshpërimi, me një fjalë gjithçka me të vërtetë njerëzore kanë tërhequr gjithmonë vëmendjen e arteve dhe të filozofisë. Po të kujtojmë poezinë më të mirë kombëtare do të vëmë re se gjithë patosi i himnizimit të natyrës shqiptare buron nga shqetësimet poetike të shkrimtarëve tanë për fatet e shqiptarit e të kombit tonë.

Kjo lidhje tejet e ngushtë e filozofisë dhe e artit është shprehje e karakterit integrativ, që kanë të dy këto veprimtari shpirtërore krijuese. Asnjë dukuri e botës në tërësinë e saj - fenomenet kozmike dhe jeta e gjallë, bota bimore e shtazore, ngjarjet historike nuk kanë qenë të huaja as për artin as për filozofinë. Por, ai bosht, që i përmbledh dhe i integron të gjithë këto njohuri dhe përjetimin e tyre në lidhjen filozofi - poezi, është përsëri, raporti i njeriut me botën, subjekt qendror si për njërën edhe për tjetrën. Përmes këndvështrimit ekzistencial arsytimi filozofik për botën e njeriut shndërrohet në përjetim estetik dhe anasjelltas.

A MUND TË JETË FILOZOFIA SHKENCË?

Fryma sektare, që e izoloi dhe e përveçoi nga traditat e filozofisë klasike dhe bashkëkohore, nuk mund të mos e fuste filozofinë staliniste në armiqësi edhe me shkencat moderne. Njihet qëndrimi nihilist i kësaj filozofie ndaj arritjeve më të rëndësishme të shkencave moderne - teorisë së relativitetit, gjenetikës, kibernetikës etj., që cilësoheshin si "doktrina reaksionare". Për këtë arsye ajo e humbi prestigjin e saj intelektual,

jo vetëm te përfaqësuesit e artit e të letërsisë por, edhe te përfaqësuesit e shkencave natyrore. Ajo prirej t'ua zinte vendin shkencave të veçanta dhe të ngjallte mosbesim ndaj tyre, duke pretenduar për veten e saj të ishte një "shkencë e shkencave", pretendim që i pat pëlqyer edhe E.Hoxhës, sepse i jepte dorë që politizimeve dhe ideologjizimeve bajate t'u vishej prestigji i "filozofisë", i "shkencës". Mbrojtja me këmbëngulje e këtij absurditeti e kthente filozofinë në stadin e ulët të lashtësisë së hershme, kur ende nuk kish ndodhur diferencimi midis dijeve filozofike dhe shkencave të veçanta dhe kur filozofisë i atribuohet roli i "shkencës së shkencave". Kjo ide, sado naive dhe e pathemeltë, në hapat e parë të filozofisë luajti rol pozitiv, sepse i kundërqëndronte mitologjisë, shpjegimit mitik të natyrës dhe afirmonte natyrfilozofinë, që ishte hapi i parë serioz drejt kristalizimit të dijeve të mirëfillta filozofike dhe shkencore; por, më vonë, kjo pikëpamje u bë regresive, sepse pengonte diferencimin dhe zhvillimin e tyre, si disiplina të pavarura të njohjes njerëzore.

Në pamundësi për ta shmangur sektarizmin stalinist, në vendin tonë dhe në vende të tjera kanë qenë bërë përpjekje (sado të ndrojtura) për ta nxjerrë filozofinë përtej kufijve të së ashtuquajturës "shkencë të shkencave", duke u dhënë një vend më të gjërë në filozofi dijeve të shkencave moderne. Kjo nuk do të thotë se me këto përpjekje iu rikthye filozofisë karakteri antropocentrik; përkundrazi, përmes tyre u manifestua, gjithsesi prirja për likuidimin e pavarësisë së filozofisë. Dogmatizmi stalinist u vishte të dhënave të shkencave moderne vetëm vlerë ilustrative ndaj parimeve "të paluajtura" ose të vjetruara të filozofisë, në vend që, përgjithësimi i tyre në nivel teoriko-filozofik, të bëhej burim për pasurimin dhe freskimin e vërtetë të saj. Dogmatizmi stalinist i shëmbëllente atij qëndrimi që mbanin dikur teologët e mesjetës së vonë, që i pranonin shkencat, por vetëm me cilësinë e provave të "vërtetësisë" së dogmave fetare. Prandaj edhe përdorimi me funksione ilustrative i të dhënave shkencore në kontekstin e dogmatizmit stalinist, jo vetëm nuk e rriti prestigjin "shkencor" të kësaj filozofie, por nxiti për më tepër mënjanimin e problematikës së mirëfilltë humanitare nga filozofia në emër të karakterit të saj "shkencor".

Sado të sakta, të reja e të shumta të jenë dijet e shkencave të veçanta, ato nuk mund t'ua zënë vendin dhe funksionin e pavarur dijeve filozofike, të cilave u mbetet në çdo stad të zhvillimit të shkencave, një sektor i veçantë e i gjerë në sistemin e dijeve mbi botën. Pa të vërtetat e filozofisë shumë probleme, sidomos që kanë të bëjnë me qenien e ekzistencën njerëzore, mbeten të pashpjeguara sado e lartë të jetë shkalla e zhvillimit të shkencave. Edhe sikur të njiheshin në mënyrë shteruese makro e mikrobota, trupat kozmike e thërmijat elementare të materies, strukturat biologjike dhe mekanizmat e lëvizjes në natyrë, me to nuk mund t'u jepet përgjigje problemeve më të rëndësishme të ekzistencës njerëzore, pyetjeve se ç'është njeriu dhe fati i tij në botë. Me pretendimin për ta bërë filozofinë "shkencë të saktë" (gjë që është, jo vetëm e pamundur, por edhe e padobishme), varianti stalinist i filozofisë e varfëronte edhe më tej përmbajtjen e filozofisë, i mohonte asaj territoret specifike të hulumtimit, duke e lënë si Mbretin Lir, pa trojet që i përkasin. Në këtë rrugë filozofia staliniste ringjallte fshehurazi konceptin e vjetër pozitivist, që e shterpësonte filozofinë. Nën nxitjen e kësaj prirjeje bota në tërësi, vërtet pranohej si materiale, por shkërmoqej e reduktohej në ca thërmija elementare, në fusha, kuante, valë etj., kurse filozofisë së vërtetë i intereson të sqarojë se ç'përfaqëson për njeriun ky kozmos, si dhe sa determinon ai jetën e tij, ç'vend e hapësirë i lë veprimtarisë së tij të lirë për të ekzistuar, etj.

Prirja kuazi "pozitivist" e dogmatizmit filozofik stalinist nuk ndihmonte as për të shpjeguar thelbin e njeriut, të cilin e reduktonte në ca struktura materiale, në kombinime thërmijash elementare kozmike, në një qenie inerte të vdekur, "sekondare". Njeriu, për këtë filozofi, mbetet një enigmë e padeshifrueshme, madje "djallëzore", "satanike", që meritonte të vihej nën një kontroll të rreptë për të mos pasur fuqi të mbërrijë në rrugët e lirisë. Kjo filozofi e shikonte njeriun me përbuzje, si qenie të rrezikshme, që duhej mbajtur lidhur në pranga për ta shpëtuar nga "mbeturinat e së kaluarës", nga atavizmi bio-natyror. Nuk ka qenë e rastit që edhe "Dorëshkrimet e hershme" të Marksit e të Engelsit, që kishin ende frymën humanitare të filozofisë së Hegelit e Foerbahut, nuk u botuan kurrë në BS sa ishte gjallë

Stalini. Pra, edhe në sqarimin e problemit të njeriut, varianti stalinist i filozofisë ishte kthim prapa në pozitë të materializmit mekanicist.

Spekulimet krejt "pozitiviste" të filozofisë staliniste sollën pasoja katastrofike edhe në fushën e artit e të letërsisë. Një filozofi që zhvishet nga idealet humanitare, që e humbet karakterin homocentrik, nuk mund të jetë estetikisht produktive për sferën e artit. Ç'mund t'i dhurojë artit një filozofi, që e redukton natyrën në një kombinim të thjeshtë elektrono-protonesh?! Një botë e tillë është një lloj e huaj dhe e frikshme për njeriun e poetin, është vargonjsjellëse e tmerruese. Arti parapëlqen një botë të gjallë, siç e përfytyronte Naimi ynë, një botë plot jetë, gjithë ngjyra të larmishme, lëvizje e gjallëri, një botë ku njeriu mund të gjejë terren të luftojë për lumturi dhe për ekzistencë dinjitoze.

Është interesante të konstatohet se, pavarësisht nga kufizimet që ka pasur filozofia panteiste (nga variantet e saj materialiste deri në ato idealiste e mistike), ajo ka qenë jashtëzakonisht produktive në rrafsh estetik ndaj poezisë dhe arteve (në krahasim me filozofinë materialiste mekaniciste e metafizike), sepse e merrte natyrën të gjallë, aktive, vetëlëvizëse, plot jetë. Dhe, dihet se edhe për poetin e artistin natyra është interesante me aspektin e saj demiurgjik, me forcën e saj spontane krijuese, gjithnjë përtëritëse. Prandaj, për poetin, piktorin, kompozitorin, panteizmi ka qenë inspirues e nxitës. Ata kanë gjetur në rrugën e tij atë këndvështrim, që e bën natyrën shumë të afërt për njeriun, që i krahason dallgëzimet e saj të ngjashme me shqetësimet, trasimet e shpirtit njerëzor. Pa frymëzimet panteiste nuk do të kishim pasur poezitë e pavdekshme të Homerit e të Virgjilit, të Omar Kajamit apo të Bajronit, të Getës apo të Shilerit. Edhe poezia e De Radës dhe e Serembës, e Naimit dhe e Lasgushit nuk do të ishte për ne ajo që është pa frymëzimet e thella panteiste.

Shumë fakte madhore nga historia e artit botëror dëshmojnë se më tepër se çdo filozofi, poezinë dhe artin i ka frymëzuar filozofia animizuese e natyrës, ajo filozofi që e ka vlerësuar njeriun si pjesë të pandarë të harmonisë kozmike. Sigurisht, kjo s'do të thotë se animizmi është një botëkuptim i

drejtë bashkëkohor, por kjo lloj filozofie në veprat poetike tjetërsohet, transformohet në lëndë estetike, fiton ngarkesë estetike dhe bëhet vlerë e pavarur nga burimi i parë frymëzues, nxitës. Kuptohet se këto konstatime nuk të shtyjnë të rikthehesh në pozitat e panteizmit dhe në të të shohësh botëkuptimin e njeriut bashkëkohor. Ne vëmë në dukje vetëm një fakt, që në të kaluarën ai ka qenë frymëzues dhe estetikisht produktiv për letërsinë dhe artet. Kuptohet se sot vendin e tij mund ta zinte denjësisht konceptimi dialektik i botës, që mënjanon kufizimet e panteizmit, por që e përfytyron natyrën të gjallë, në lëvizje të përjetshme, përsëritëse sipas ligjeve të brendshme imanente të saj, jashtë të cilave s'mund të përfytyrohet ekzistenca njerëzore.

Kriza ekologjike e acaruar së tepërmi në kohën tonë e bën të domosdoshme që të kemi një përfytyrim më bashkëkohor për natyrën, të mbështetur fort në të dhënat e shkencave moderne por, më ekzistencial: duke e adhuruar e respektuar natyrën si djepin e vetëm që e ruan me pekule njeriun, por që edhe mund ta flakë si trup të huaj në qoftë se ai humbet ndjenjën e amësisë dhe e zëvendëson me mendjelehtësinë e sundimtarit të padënueshëm.

Prania e njeriut në natyrë dëshmon për forcën demiurgjike të saj. Bota ka kuptim për njeriun poet, e pandarë nga njeriu, e përjetuar emocionalisht, e papenguar për veprimtari krijuese njerëzore, e lidhur me gjithë problemet ekzistenciale, që e ndjekin njeriun nga lindja deri në vdekje. Këto probleme e shtyjnë njeriun poet që ta përjetojë jetën si liri ose vartësi, si lumturi ose fatkeqësi, si gëzim, brenga etj., domethënë me këndvështrimin ekzistencial. Poeti nuk e përveçon natyrën dhe njeriun, në të cilin shikon sintezën më të lartë të forcave të botës. Vetëm duke folur për të, duke hyrë në thellësi të jetës dhe të ekzistencës së tij, merr kuptim dhe ligjërimi i tij poetik për botën.

SUBJEKTIVITETI NJERËZOR - "PRIMAR" APO "SEKONNDAR"?

Kthimin e filozofisë staliniste në pozitat e materializmit mekanicist, duke mos përfillur problemet ekzistenciale të njeriut, e përforcoi edhe me përjashtim nga tematika filozofike e sub-

jektivitetit, e shpirtit (botës shpirtërore) të njeriut, të asaj substance sa "misterioze", aq edhe të fuqishme. Edhe në këtë prirje filozofia staliniste nuk bëri asnjë hap përpara në krahësim me materializmin metafizik, kontemplativ, që, siç ka pohuar edhe Marksi, nuk e përfillte subjektivitetin njerëzor, këtë strukturë të cilën e quante "sekondare". Në të vërtetë, një filozofi, që në kuadër të shpjegimit të botës në tërësi, shmang shpjegimin e subjektivitetit njerëzor, të botës së brendshme të tij, është filozofi fatkeqe.

Filozofia staliniste bën sikur synon ta çmisticizojë ndërgjegjen, duke e paraqitur si veti "sekondare" e natyrore të materies, por në fakt e thërrmon, e shkërmoq (pak a shumë si edhe materien) përmes të dhënave të shkencave konkrete. Me pretekstin se kërkon të shpjegojë shpirtin njerëzor "shkencërisht", kjo filozofi e redukton atë në format e zbrazëta të njohjes, të ndërgjegjes (ndijimet, perceptimet, përfytyrimet, konceptet, gjykimet etj.), domethënë problemin filozofik të shpirtit e të intelektit, të subjektivitetit njerëzor e redukton në ato elemente që hulumtohen nga fiziologjia, psikologjia, biologjia, logjika formale etj. Por, prapa kësaj anatomie humbet tërësia e ndërgjegjes, që e ngre njeriun mbi gjithë botën tjetër të gjallë, i heq gjithë përmbajtjen, ku qëndron forca krijuese, intelektuale, ndijësore, intuitive, logjike, volutive e emocionale. Por, njeriu jashtë subjektivitetit të vet ndjehet një trup i vdekur, inert, i palirë, i pafuqishëm, i barabartë me zvarranikët.

Kjo ishte një rrugë tjetër e varfërimit të filozofisë, por edhe më e tmerrshme po të kemi parasysh atë mospërfillje që rridhte prej saj ndaj kërkesave shpirtërore të njeriut, ndaj kërkesave intelektuale të tij. Nuk ka qenë e rastit që nga fundi i jetës në "Letrat" e mirënjohura të tij, F.Engelsi e quante veten fajtor, së bashku me Marks, që nuk i kushtuan vëmendjen e duhur faktorit shpirtëror, rolit të ideve në jetën dhe historinë njerëzore. Ky konstatim nuk u përfill më vonë nga filozofia staliniste dhe mbeti brenda saj i paplotësuar.

Nga një prirje e tillë filozofike rrodhi, veç të tjerash, dhe përbuzja që kanë pasur ithtarët fanatikë të saj për vlera të tilla njerëzore si liria e të drejtat e njeriut, virtytet e dinjiteti njerëzor, lartësimi intelektual, shpirtëror, moral, estetik i tij. Madje, kjo

prirje krijoi në shoqëri një zbrazëti të tillë shpirtërore, sa që u bë shkak të ruhej shija për fenë, të shfaqej mall për të.

Duke mos e përfillur përmbajtjen e ekzistencës subjektive të njeriut, stalinizmi krijoi një zbrazësi të madhe në jetën intelektuale dhe shpirtërore të shoqërisë, që mund të mbushej nga feja dhe filozofia "idealiste", të cilat (s'ka përse të çuditemi!), vazhdojnë të jenë atraktive për artin e letërsinë bashkëkohore (Bejl, Grin, Moriak, Borhes, Sollzhenicin etj.). themi se s'duhet të çuditemi sepse, pavarësisht nga hyjnizimi ose mistifikimi i prejardhjes të shpirtit njerëzor ose thelbit të tij, feja dhe doktrinat idealiste, panteiste etj. kanë treguar e tregojnë vëmendje të veçantë për të "fshehtat" e shpirtit njerëzor. Çdo filozofi që do ta largonte veten nga këto "të fshehta" ose, më mirë të themi, nga përjetimet e shpirtit të tij, nga gjithë tallazet, brengat e gëzimet e tij, nga ëndrrat e shqetësimet, dëshirat, iluzionet etj., të cilat mbushin ekzistencën njerëzore, nuk kishte për të qenë atraktive për letërsinë dhe artin. S'ka dyshim se këtë zbrazëti nuk mund ta mbushë, jo vetëm varianti stalinist i filozofisë, por as çdo filozofi tjetër racionaliste, edhe sikur ta ndërtonte përfytyrimin për jetën sipas të dhënave të shkencave natyrore e teknike moderne. Sot ato mund t'i frymëzojë, duke pasuruar me një përmbajtje të vërtetë humanitare, vetëm një filozofi, që u përcjell njerëzve mall dhe nostalgji për shpirtra të lirë dhe qytetërim.

Në vitin 1956, pas Kongresit XX të PKB-sëS-së, në Bashkimin Sovjetik u botua romani "Jo vetëm për bukën e gojës", i shkrimtarit Dudincev, roman që nuk kishte cilësi të larta artistike, por bëri bujë e u pëlqye ngaqë përqeshte konceptet vulgare teknikiste, burokratike të filozofisë staliniste. Heroi i romanit, një inxhinier i zoti, zakonisht, para se të flinte, lexonte ca faqe nga broshura "Mbi materializmin dialektik e historik", jo vetëm për ta zënë shpejt gjumi, por edhe për ta ngacmuar të shoqen, specialiste e fushave humanitare, duke i thënë me cinizëm: "Unë jam njeri i Bazës, jam primar; unë mbështetem mbi superstrukturën, ti je "sekondar" (me këtë ai kuptonte botën shpirtërore të njeriut).

Mospërfillja ndaj subjektivitetit në plan filozofik solli kudo ku sundoi stalinizmi përbuzje për kërkesat shpirtërore dhe

gjymtimin moral dhe social të njeriut. Vlera të tilla si nderi, liria, dinjiteti, drejtësia, barazia, vëllazërimi, miqësia, të drejtat e njeriut etj. shpalleshin "hipokrizi borgjeze" dhe u zëvendësuan me intolerancën e fanatizmin ideologjik dhe me armiqësinë klasore. Ja ku çonte theksimi i njëanshëm i karakterit "sekondar" të ndërgjegjes.

Nga ana tjetër, filozofia staliniste ndrydhte forcat e veprimtaritë krijuese të popullit, të talentëve të tij, përkrahte materialin njerëzor "të hirtë", mediokritetet dhe paaftësinë, që i ngrinte në pushtet dhe në pedestal. Në emër të luftës kundër "mbeturinave të së kaluarës" nxiteshin servilizmi, fanatizmi ideologjik, nënshtrimi dhe besimi i verbër, ultraegoizmi, kulti i "prijësit", i "Partisë", përgjimi, denoncimi, tradhtia, imoraliteti. Kuptohet se ç'pasoja asfiksuese sillte për artin e letërsinë atmosferë e kësaj bote të gjymtuar shpirtërisht, që e zhvishte artin nga përmbajtja humanitare, që e zëvendësonte njeriun e lirë me kukulla dhe marioneta. Këtë atmosferë mbytëse e stigmatizoi me forcë të madhe ekspresive I. Kadareja në "Pallatin e ëndrrave" dhe në vepra të tjera të tij.

Varfërimin shpirtëror të njeriut filozofia staliniste përpigjej ta kompensonte me apelin për njeriun e ri "revolucionar", që ia kundërvinte "njeriut kontemplativ" (ose më mirë njeriut që mendon e ndjen) dhe që e ftonte për veprimtari "transformuese", për "aktivizëm". Por, ka aktivizëm e aktivizëm. Njihet tashmë aktivizmi i fashistit, i avangardistit, të zhveshur nga çdo moral njerëzor dhe pasojat barbare të veprimeve të tij. Ky ishte aktivizëm bestiesh, nga i cili kishte frikë qysh në kohën e vet F. Dostojevski. Ky është aktivizëm shpirttrash të egërsuar, të infektuar me farën shkatërruese të Satanait. E kemi parë këtë egërsim të njeriut në terrorin e masakrat hitleriane, në "spastrimet" staliniste, në "eksperimentet" kineze e polpotiane; u përsërit në fanatizmin fundamentalist iranian e arab, në Kili, në Afganistan, në Bosnje e gjetkë; e kemi parë, madje vazhdojmë ta shohim edhe në vendin tonë në akte vandale, në rrënimin fizik e moral të njeriut, në eksodet arratisëse, në ringjalljen e atavizmit të paqeverisjes, në gjakmarrjen, prostitucionin, kriminalitetin (pavarësisht nga petkat e tyre "të zeza", "të bardha", "blu" apo "të kuqe"), i shohim edhe në veprime njerëzish të

dëshpëruar e të egërsuar, për të cilët shoqëria, duke i dënuar, duhet të pyesë veten përse i ka prodhuar me kaq bollëk dhe ç'përgjegjësi ka që i ka satanizuar kaq shumë shpirtrat e tyre. Vetëm kështu ajo do ta ndiente veten fajtoare, do të kuptonte përgjegjësinë e saj dhe do të kujdesej për t'i shpëtuar shpirtrat e tyre dhe për të mbyllur burimet që i përdhosin.

Aktivizmi që i kërkohej "revolucionarit", "njeriut të ri" për "transformimin e natyrës dhe të shoqërisë", kur zhvishej nga morali dhe nga humanizmi i vërtetë, kur u nënshtrohej interesave të ngushta të "luftës së klasave" ose, më mirë të themi, interesave të klikave sunduese, ky aktivizëm nuk ishte gjë tjetër veçse një thirrje për ta ekzaltuar njeriun e egërsuar, të aftë vetëm për të shkatërruar, por aspak për të ndërtuar. Ky lloj "aktivizmi" shpreh pafuqishmërinë e njeriut, që niset e udhëhiqet nga dëshira për ta bërë natyrën dhe shoqërinë sus. Por, ato nuk i bën dot sus, ato i shkaktojnë, në fund të fundit, atij disfatë (sado që të vonohet në këtë hakmarrje), kurse pasojat tragjike të saj i vuan tërë shoqëria. Nismat për të siguruar ca patate, për të kapërcyer ca "vështirësi të përkohshme" prishin ekuilibrin ekologjik të pasurive të pallogaritshme të kullotave, ate truall të begatë, të formuar me "punën" e mençur të natyrës për miliona vite. Ndërhyrjet aktive për të transformuar "natyrën" njerëzore kanë qenë edhe më të vajtueshme. Çdo ndërhyrje në natyrë dhe në shoqëri është e dobishme vetëm atëherë kur nuk e prish ekuilibrin e tyre, kur përfill ligjet e tyre, ndryshe ato çelin rrugë drejt kataklizmash dhe në vend që ta bëjnë njeriun të pavarur prej tyre, e robërojnë keqas. Çdo përfytyrim i njeriut për të qenë krejt i pavarur nga natyra e shoqëria është iluzor, ashtu siç është fatkeq mendimi se mund të jetonim dhe të përparonim, duke qenë krejt të vjelër nga bota rrethuese. Këtë iluzion e kemi paguar rëndë dhe po vazhdojmë ta paguajmë, sepse nuk e gjetëm të pavarur, por të izoluar, situatë që duam ta kapërcejmë me ngutje, duke e shtrirë dorën edhe si lypsarë. Ky izolim ishte një pavarësi më e keqe se çdo vartësi.

E mbështetur në instinktin e shkatërrimit, filozofia, së cilës i mungon humanizmi, nuk hyn kollaj në kujtesën e shoqërisë dhe nuk humb menjëherë; opinionet dhe huqet e saj kanë forcë të madhe rezistuese, prandaj i ndeshim edhe tani. Ajo

vazhdon të na dëmtojë. Prandaj, mbetet detyrë e ngutshme kundërshtimi i ndikimeve të saj dhe sidomos angazhimi për të kultivuar një filozofi humanitare, shprese dhe nëse kjo lypset të përcjellë mesazhin për një jetë më dinjitoze, ta udhëheqë e ta frymëzojë shqiptarin në rrugët e lirisë, t'i ushqejë ndjenjën e lartë të përgjegjësisë për fatin e vet dhe të shoqërisë.

SUMMARY

The author discusses the position of man in the societies of the East in which communist dictatorships that have fallen, but the framework of a civic society has not been formed yet.

The author further on elaborates the way and reasons of intellectual and theoretic impoverishing of philosophy that was done deliberately by dictatorships, eliminating the basic theme from philosophy - man and bringing into philosophy a primitive, vulgar and dogmatic notion. As an illustration of such a dogmatic "Khaliph", the author mentions the brochure 'On Dialectical and Historical Materialism' by J. V. Stalin.

In new circumstances of the party state content, of definite western stabilisation, but of a long and hard way of construction of a democratic society, the author treats the request of 'Homocentralisation of Philosophy', namely of reaffirmation of man as an old central topic of philosophy, as well as through learning and cultivation of history of philosophy, also of contemporary philosophy, such as philosophy of existentialism, philosophy of life - , Bergnam, etc.

For the author, philosophy cannot be reduced to a special science, as it being a humanist theory leads ahead such human values as: freedom, human rights, virtues of human dignity, intellectual, spiritual, moral, aesthetic rising, etc.

FRIDRIH NIÇE DHE POSTMODERNIA

A mos është vetëm mendja e pagëzuar? A mos ndjenjat janë të pafe?

Shkrimin për Niçen, për ndikimin e tij në diskursin filozofik të modernes dhe të postmodernes, po e fillojmë me dilemën, përkatësisht pyetjen që shtroi Kjerkegori në fillim të "Ditarit", sepse ky mendim inicial në mënyrën më të përmbledhur shpreh preokupimet dhe dilemat e mendimit filozofik bashkëkohor të fundit të shek. XIX dhe fillimit të shek. XX. Jo rastësisht pikërisht Niçe dhe Kjerkegori konsiderohen mendimtarë pa të cilët nuk mund të kuptohet esenca e mendimit dhe e të folurit të kohës sonë.

Fridrih Niçe është pa dyshim njëri nga mendimtarët, vepra e të cilit ka përjetuar numrin rekord të komentimeve në të cilat afirmohet e çmohet, por edhe kontestohet mendimi për të sotmen, njeriun, kulturën, botën.

Në lidhje me këtë fakt po përmend të dhënen se dy studiuesit më të njohur të veprës së Niçes, H.Reichert dhe K.Shlehta akoma në vitin 1965 në bibliografinë që konsiderohet më e plota për Niçen, përmendin rreth katër mijë njësi relevante bibliografike për veprën e Niçes dhe ndikimet e saj sot. Nisur nga ky fakt, çfarëdo shkrimi për Niçen, vështirë se do të mund të kishte si pretendim të nxjerrë dhe të analizojë ndonjë të pathënë për këtë autor.

Në literaturën më të re, ndërkaq vërehet prirja që filozofia e Niçes edhe një herë të riaktualizohet në dimensionin e saj të veçantë me të cilin këto deceniet e fundit është bërë frymëzim i autorëve dhe shkrimeve të proviniençës postmoderniste. Me këtë rast duhet përmendur, qoftë edhe kalimthi

raportin modernia-postmodernia, jo vetëm për faktin se Niçe është mjaft prezent në diskursin e njëjës dhe tjetrës periudhë, por edhe faktin se në këtë raport kemi të bëjmë me një ndryshim të paradigëm në shkencat shoqërore, të cilën këto deceniet e fundit e karakterizon tendenca e zëvendësimit të prodhimit, të punës shoqërore etj, por edhe e mendjes si kategori themelore, që të gjitha së bashku përbënin bazën e konstituimit të teorisë sociale me paradigmen e marrëveshjes intersubjektive që e preferojnë dekonstruksionistët, për të evituar efektet totalizuese të mendjes, të projekteve të mëdha emancipuese që janë po kështu prodhim i mendjes dhe i racionalitetit.

Natyrisht, në literaturën filozofike sot diskutohet dendur dilema se a është tejkaluar plotësisht modernia, apo ndoshta ajo është ende një projekt i pakryer (Habermasi) dhe në anën tjetër kemi mendimin e postmodernistëve dhe dekonstruksionistëve (Kristofer Noris etj.) sipas të cilëve modernia ishte një diskurs për problemet më të ndryshme të dy shekujve të fundit, e mbështetur në nocionin e mendjes dhe të progresit, por edhe në ambiciet e iluminizmit, prandaj si e tillë sipas këtyre të fundit, ajo ka mbaruar misionin e vet dhe rrjedhimisht, paraqet një projekt të tejkaluar.

Sidoqoftë, në zhvillimin e njërit apo të mendimit tjetër filozofia e Niçes paraqet një nyjë referenciale, të cilën nuk e lë pa e përmendur pothuaj asnjë autor relevant për të mbrojtur njërin apo tezën tjetër. Rrjedhimisht nocionet moderne dhe postmoderne sot në literaturë janë nocione qendrore përmes të cilave zhvillohet diskursi për njeriun (filozofinë) literaturën, arkitekturën, industrinë, ambientin natyror dhe social të njeriut, për pikturën, muzikën etj. Brenda këtyre koordinatave, brenda po të njëjtave nocione dhe koordinatave teorike sot zhvillohen diskutime të frytshme edhe për karakterin e sistemeve shoqërore, për identitetin politik dhe kulturor, për kualitetin e jetës, për komunikimin etj. Përmes modernes dhe postmodernes po kështu artikullohet koha në të cilën jetojmë, evidentohen zbraztësitë, iluzionet në lidhje me të kaluarën dhe të ardhmen etj.

Sipas A.Koaresë, shfaqja e epokës moderne karakterizohet me zëvendësimin e teocentrizmit nga koncepti mendor

i njeriut, mandej me zëvendësimin e problematikës religjioze me atë morale dhe së fundi me zëvendësimin e pikëpamjes për shpëtimin, me pikëpamjen për aksionin. Me një fjalë do të thoshim se modernia është të vetëkuptuarit e një kohe si kohë e re.

Identifikimi me të renë, me progresin, paraqet faktorin kryesor dhe arsyen që modernia krijoi një vetëbesim të brendshëm, pozitiv, i cili përveç që kishte të bënte me jetën e përditshme, u shtri edhe në lëmin e shkencave natyrore dhe në interpretimin e kohës (moderne), pra të filozofisë dhe të historisë. Pikërisht nga perspektiva e modernes dhe e postmodernes, Niçe është gjithnjë autori më i lexuar dhe më i komentuar.

Habermasi, ndërkaq, në "Diskursin filozofik të modernes", përveç që modernen e kujton si temë qendrore teorike, ai këtë e konsideron edhe si projekt të pakryer, në të cilin duhet të kyçemi, ngase ky projekt përmban synime universaliste dhe kërkesa emancipuese.

Koordinatat kryesore të modernes, Habermasi i gjen te mendimi i Hegelit, ku modernia shfaqet si model, si vetëdije e re për kohën. Sipas këtij modeli, shkruan më tutje Habermasi, modernia nuk jeton nga shembujt e së kaluarës, por e derivon normativitetin e saj nga vetvetja, përkatësisht nga refleksiviteti i vet. Në Dymbëdhjetë ligjëratat për diskursin filozofik të modernës¹, ndër të tjera Habermasi vëren se Hegeli principin e modernes si kohë dhe si frymë e kohës e konceptoi si subjektësi e cila përmban së paku katër elemente:

Individualizmin, të drejtën e kritikës, autonominë e veprimit dhe vetë filozofinë idealiste. Ndërkaq, pas Hegelit, sipas Habermasit, diskursin filozofik të modernes e karakterizon diskutimi i gjithanshëm dhe i frytshëm për rolin e mendjes dhe kritikën e saj. Kështu, bie fjala, pas Hegelit, për një kohë të gjatë diferencohen dy tipa diskutimesh, të cilat përfaqësohen nga:

a) Kritika neohegeliane e mendjes, e cila insiston në revolucionin, duke pasë parasysh kërkesën për të gjetur drejtpeshimin midis kontinuitetit historik, në një anë dhe ndryshimeve, në anën tjetër.

1 J.Habermas: Filozofski diskurs moderne, Globus - Zagreb-1988

b) Hegelianët e vjetër, ndërkaq, insistojnë në dinamikën e shoqërisë dhe herë-herë në përtëritjen e konservativizmit. Pjesëmarrës i tretë, mjaft i veçantë, në këtë diskurs, sipas Habermasit është edhe Fridrih Niçe.

Fitohet përshtypja sikur Habermasi është i pakënaqur karshi rezervave që ka Niçe për modernen, por megjithatë ndër kontributet e pakontestueshme të Niçes dhënë diskursit filozofik të modernes, Habermani përmend aplikimin e trajtimit artistik të botës, që në esencë është antimetafizik, antiromantik dhe, siç shprehet Habermasi, pesimist. Habermasi vëren thellësinë e kritikës që Niçe i bën metafizikës, duke kapur rrënjët e saj, por duke mos e rrezikuar mendimin si filozofi. Me gjithë ndikimet e shumta që pati te Adorno, Derrida, Hajdegeri etj. Niçe fatkeqësisht, shkruan Habermasi, nuk u angazhua në përkryerjen e modernes, sepse pesimizmi i tij me gjasë e tërhiqte dikah tjetër.

Meqë për Habermasin postmodernia ishte një lloj neokonservativizmi, Niçen ai nuk do ta trajtojë as si inspirues të postmodernes dhe as të dekonstruksionizmit (siç bëjnë disa autorë më vonë), por thjesht vëren se mendimi i Niçes po e braktis modernen dhe sipas tij ishte Vagneri ai që ndikoi në dëshpërimin e Niçes me të gjitha ato që neve njerëzve modernë na mbeten si entuziazëm.²

Një qëndrim i këtillë ndaj Niçes dhe vendit të tij në diskursin filozofik të modernes, të Habermasit, shpjegohet me faktin se ai modernen nuk e definoi vetëm në atë kuptim që bëri filozofia tradicionale, si botë e progresit absolut, por as si kohë të destruksionit, rrënimit, të rrezikimit të humanizmit dhe të njeriut nga teknika (Hajdegeri), të vdekjes së zotit, të mendjes etj. që rrjedhimisht te mendimtari kanë për pasojë rezignimin.

MATERIALIZMI DIONIZIAN I NIÇES

Fundin e modernes Niçe e anticipoi që në shekullin e kaluar dhe atë e shpreh si kritikë ndaj kulturës dhe gjendjes përkatëse të njeriut evropian. Këtë lloj fundi Niçe nuk e artikuloi në polemikë me modernen, siç veprojnë Horkhajmeri, Adorno, por edhe Hajdegeri, e që shprehet si triumf i paradigmës së

2 Habermas, po aty, fq.92

shkencës natyrore, të pozitivizmit në përgjithësi, mandej si fund i projektit të iluminizmit etj., por përmes artikulimit të një mendimi që del jashtë të gjitha konvencave të kohës, pra jashtë kulturës aktuale, religjionit, moralit etj. Kjo lloj kritike specifike, përmes së cilës autori i saj padashtas transformohet nga një filolog klasik, në filozof të pashpallur (gjatë jetës së tij) fillon me të ashtuquajturën metafizikë artistike, ku afirmohet një materializëm dionizian në kërkim të ekologjisë së jetës së durueshme (Sloterdijku).

Në shkrimin e hershëm: Lindja e tragjedisë nga fryma e muzikës Niçe në mënyrë shumë të tërthortë paralajmëron synimin që filozofia të bëhet jetëdhënëse, mbase edhe postmodernë. Që nga ajo vepër e deri te trashëgimia në formë të Dëshirës për fuqi te Niçe kemi të bëjmë me profilizimin e vetëdijes për krizën e thellë të kulturës evropërendimore, për diagnozën e nihilizmit, si dhe për funksionin e ri që duhet ta ketë arti në mbajtjen e jetës, në mënyrë që ajo të mos rrënohet përfundimisht dhe pakthyeshëm.

Po kështu në veprën e Niçes ndeshim edhe një lloj valorizimi kritik të modeleve njohëse, përmes të cilave tërthorazi sulmohet modernia dhe në margjinat e saj skicohet një kritikë radikale e entropisë intelektuale, aq prezente në shoqërinë dhe kulturën perëndimore.

Gjatë gjithë procesit të zhvillimit mendor, te Niçe e kemi të shfaqur ngacmimin që vazhdimisht forcohet, për të zhveshur, demistifikuar jetën, shenjtëritë e religjionit zyrtar, me qëllim që vëmendja të kthehet nga trupi, për të zgjidhur enigmën e errët të jetës në trajtën: idealizëm, simulim ose realitet. Këtë ngacmim që merr trajtën e angazhimit jetësor, Niçe do ta quajë shikim në thellësi të pesimizmit. Ky lloj shikimi imponoi te Niçe kërkesën radikale për rrotullimin e tërë kierarkisë së vlerave që kishin të bënin me traditën shoqërore, por edhe teorike të perëndimit. Nisur nga kjo kërkesë, te Niçe ndërtohet një kritikë shkatërruese e interpretimeve totale e përshkruar me një stil polifonik letrarofilozofik që në interpretimin e njeriut dhe të historisë nuk njeh lëvizje drejtvizore nga caku, por njeh lëvizje ciklike dhe metamorfoza (tri metamorfozat e mëdha të njeriut te Zaratustra dhe

kthimi i amshuar i së njëjtës e ilustrojnë këtë polifonizëm në veprën e Niçes).

Kështu Niçe në stilin e dekonstruksionistëve i qaset shpërbërjes së metafizikës tradicionale, për të hapur mundësinë e çlirimit të mendimit nga prangat e vjetra të asaj metafizike, me qëllim të afirmimit të një shikimi, por edhe të një pikëpamjeje tjetër për njeriun dhe jetën, për trupin dhe shqisat.

Tema e parë dhe themelore përmes së cilës Niçe e fillon duelin me interpretimet totale të metafizikës tradicionale dhe religjionit, është tema mbi vdekjen e zotit, që pretendon të jetë fjala përfundimtare e metafizikës ku do të shprehet një qëndrim i skajshëm, për të çliruar dhe afirmuar një skepticizëm njohës por edhe një stil polifonik. Në këtë mënyrë Niçe me pikëpamjen për vdekjen e zotit synon të konstatojë një fakt shpirtëror, po përse jo edhe historik, cili gjen shpjegimin edhe në vetë historinë e krishterimit. Në këtë mënyrë ambicia e Niçes nuk shkon më tutje se te mbetja vrojtues i këtij fakti, pa dashur të hyjë në diskutimin e temës për zotin në trajtën: e besoj ose nuk e besoj zotin.

Vdekjen e zotit, vazhdon Niçe e ka shkaktuar vetë krishterimi, duke e shkatërruar gjithë atë begati në të cilën ka jetuar njeriu në Greqinë parasokratike.

Në trajtimin e kësaj problematike, Niçe do të mirret gjerësisht me problemin e tragjedisë të Grekët, mandej me gjendjen e filozofisë në periudhën tragjike, në të cilën atij i bën përshtypje elementi personal si i ndonjërit nga mendimtarët e asaj periudhe që analizon, ashtu edhe i individit apo pjesëtarit të polisit. Si zbulues origjinal grekët sipas Niçes gjetën tipat themelorë të frymës filozofike, të cilave gjeneratat e mëpastajme nuk kishin çka t'u shtonin. Përderisa popujt e tjerë, vazhdon Niçe, në kujtesën e tyre ruajnë shenjtëritë, Grekët ruajnë kujtimin për mendimtarin. Mendimtar të dimensionit të lirisë personale, të denjë për respekt, për Niçen ishin filozofët parasokratikë, të cilët ishin njohës të shpirtit dhe dialektikanë. Me elementin personal, aq esencial për mendimin e Niçes, shquhej sidomos Herakliti, të cilin e karakterizonte një krenari e veçantë. Kur një filozof posedon krenarinë, atëherë ajo është krenari e madhe.

Veprimi i tij në asnjë çast nuk e shpie te publiku, te miratimi i masave dhe i korit të bashkëkohësve. Të qashë rrugën duke qenë i vetmuar-kjo është veti e natyrës së filozofit.³

Vendosja e njeriut autonom në nyjat kryesore të jetës së njeriut që vepron jashtë turmës, që di dhe arrin të mos u nënshtrohet konvencave heteronome, që forcën e të jetuarit dhe të veprimit e ka të brendshme, ishte synimi kryesor i konceptionit të Niçes për njeriun e ri.

Rrjedhimisht, vdekja e zotit të krishterimit në poemën filozofike Ashtu fliste Zaratustra është parakusht për lirim të energjive natyrore dhe të tjera të njeriut. Këtu bëhet fjalë për vdekjen e zotit të metafizikës europjane, që si pikë e referimit të filozofisë në periudha të ndryshme ishte në të vërtetë ide Platoni-ane.

Zaratustra, nuk e konfirmon ç'është e vërteta, vdekjen e zotit politeist që është i ngjashëm me njeriun, por e mohon zotin e amshuar që është negacion i kohësimit të kohës (Hajdegeri). Me dekonstrukcionin e metafizikës tradicionale (Norisi) dhe me deiluzionimin e njeriut për botën e amshuar, që mbështetet në qënien jashtë kohës, Niçe në fakt e fillon një diskurs filozofik të një proveniencë krejtësisht tjetër, te i cili mbase edhe postmodernia do të gjejë një pikëmbështetje të rëndësishme referenciale, për të kontestuar projektet e mëdha që në epokën tonë i janë ofruar njeriut bashkëkohor dhe në emër të të cilave i është sugjeruar të sakrifikohet.

Decentrimi i njeriut, i politikës, shkëputje nga mendja totalizuese, për postmodernen është parakusht i shkëputjes nga rrëfimet e mëdha - të emancipimit të njerëzimit, që gjithnjë bëhen në emër të njeriut. Te Zh.F.Lyotardi, përfaqësuesi më eminent i postmodernizimit sot, postmodernizmi shfaqet si rezultat i një lëvizjeje të madhe të delegjitimizimit të modernes dhe pikërisht këtu vepra e Niçes shërbeu si një dokument themelor.⁴ Në mënyrë po kështu mjaft karakteristike bashkëjetojnë ideja e Niçes për estetizimin e jetës, për rolin e artit në mbajtjen e jetës dhe ideja e postmodernes për estetikën që i korrespondon mikropolitikës së individit të decentralizuar, i cili është në gjendje

3 F.Niçe: Filozofija u tragičnom razdoblju Grka, Grafos Bg. 1985, f.42.

4 Këtë pikëpamje, përveç Lyotardit e mbron edhe A.Velmer, Lipovecki etj.

të thotë: unë jam. Ngjashëm me konfirmimin e Niçes për vdekjen e zotit (vdekje që pothuaj është harruar (për postmodernistët), këta të fundit konfirmojnë vdekjen e modernes dhe atë e konsiderojnë vdekje të merituar po në atë masë që Niçe e konsideron vdekjen e zotit, si parakusht për t'u liruar nga iluzioni vdekjeprues. Deiluzionimi te Niçe është në të vërtetë shpërbërja e jetës së rreme, e cila në të vërtetë nuk është jetë e trupit, as e unit, por është simulim i jetës, respektim i moralit të rrejtshëm, që kushtëzon ndrydhjen e ndjenjave burimore dhe krijimin e asaj situate të cilën teoria marksiste e quante tjetërsim, Niçe e quante një morale e modernes, kurse postmodernistët e karakterizuan si indiferencë. Në një gjendje të tillë të njeriut bashkëkohor, Niçe synon që dëshirën e njeriut për hiçgjë ta shndërrojë në dëshirë për fuqi, që do të mbështetej në aktin e vetënjohjes së njeriut.

Me gjithë këtë konvergjencë pikëpamjesh, dekonstruktionistët, postmodernistët dhe poststrukturailistët, me gjithë fascinimin me mendimin e Niçes, nuk preferojnë të flasin për ndikime, sepse sipas tyre të ndikosh në një autor apo në një pikëpamje, do të thotë të bësh që temat dhe nocionet të barten në një kontekst dominues të centralizuar. Në qoftë se tekstet kapërcejnë qëllimin e autorit dhe mbeten të hapta për dekonstrukcionin e themeltë, atëherë (shkruan Noris) nuk mund të thuhet se Derrida pranoi thjesht ndikimin e Niçes dhe mori idetë e tij në kontekst të ri poststrukturailist. Përkundrazi, ajo që ofron Niçe është stili i letrave filozofike që shkakton dyshimin e vazhdueshëm dhe të thellë në të drejtën për të vërtetën-duke përfshirë këtu edhe të drejtën e atij vetë dhe duke bërë kështu të mundur që mendimi të lirohet nga kufizimet e vjetra konceptuale.⁵

Sipas Norisit, Niçe ishte i vetëdijshëm se diskursin e tij filozofik nuk duhej shpërndarë tërësisht nga diskursi i metafizikës tradicionale evropiane, përveç të tjerash edhe për shkak të logjikës dhe të strukturës komunikative të gjuhës, ndonëse ai në këtë çështje iu afrua pikës kritike përtej së cilës ose do të ballafaqohej me pamundësinë e komunikimit me bashkëkohësit, ose do të shpallej i çmendur nga këta të fundit. Këtë pikë

kritike të mendimit të Niçes, Noris e ilustron me të dhënë se pesëmbëdhjetë vjetët e fundit të jetës së tij Niçe shkruante dofarë gjërash të pakuptueshme, në saje të hamendjes.

Ndër arsyet kryesore për të cilat Niçe braktis diskursin filozofik të modernes është pikërisht shqetësimi i tij për të veçantën, për atë që është, përkatësisht për ekzistencën reale. Mendja, si instrument i diskursit të modernes, nuk mund të shpjegojë të veçantën e ekzistencës, jetën dhe veçanërisht kthimin e amshuar të së njëjtës. Në kërkim të së resë dhe nën ndikimin e industrisë, modernia, jo vetëm në të menduar, por edhe në art, duke synuar të gjejë forma të reja dhe lidhje të reja të shenjave vizuele dhe tingullore, rrënoi të gjitha rregullat stilistike dhe të gjitha konvencat, prandaj ridiskutimin e traditës tashmë të harruar të periudhës së tragjizmit grek- parasokratik, Niçe e konsideron si pikënisje në përpjekjen që së vërtetës t'i kthehet dinjiteti i vet, ngase të vërtetat e sotme janë mashtrime, për të cilat kemi harruar se janë të tilla. Në këtë drejtim ndikimet e Niçes lidhen me individualizmin bashkëkohor (Lipovecki), i cili edhe lëvizjen postmoderniste e sheh si një lloj fillëzimi demokratik-individualist të artit ku new-wave artistët e figuracionit të lirë, konfirmojnë se janë kundër avangardës, se refuzojnë të luajnë lojën e ngarendjes pas së resë, kërkojnë të drejtën të jenë të vetët, vulgarë, të cekët, të patalentuar-të drejtën të shprehen lirisht. Me një fjalë, përderisa diskursi teorik dhe artistik i modernes kërkonte të jesh modern, postmodernia, në stilin e parullës narcistike kërkon të jesh absolutisht i vetvetes. Duke qenë kundër diskursit të modernes, Niçe në të vërtetë sipas Norisit, Derrides, Lipoveckit etj., u bë dekompozues i metaforave sunduese, i metonimeve, i antropomorfizmave, për ta gjetur njeriun, gjuhën e tij të natyrshme, sjelljen në pajtim me natyrën e trupit të tij, sepse e vërteta e njëmendtë e njeriut nuk është fryma (siç konsideron krishterizmi), por trupi i cili është kundërprincip i frymës së rrejtshme inteligjibile, totalitet i ekzistencës së njeriut.

Me konstatimin: zoti ka vdekur, Niçe problematizonte tërë strukturën e deriatëhershme të kohës, riafirmonte kaosin e Anaksagorës, koekzistencën e stileve, zbutjen e antinomive, idenë se çdo gjë zë fill nga gjithçka.



Faik Krasniqi, FORMA XXIII, 1996

Prej këtij pozicioni plural të Niçes e deri te pozicioni postmodernist se gjithçka është e mundur ndodhet vërtet një distancë e parëndësishme. Në këtë lloj kaosi, i cili është edhe kaos Niçean, njeriu nisat në kohë pa shoqërimin e zotit, pa logosin suprem dhe pa transcendencën.

Në këtë ecuri të pluralizimit të skemës për jetën, Niçe është njëkohësisht ai që bën dekonstruksionin e skemës së civilizimit të krishterë mbi etapat themelore të historisë: krijimi i botës, faji lindor, shfaqja e të dërguarit të zotit, fundi dhe gjyqi i fundit. Në të vërtetë Niçe me këtë pikëpamje e synon edhe shpërbërjen e filozofisë së historisë së metafizikës evropiane si ecje nga caku i caktuar, për ta zëvendësuar atë me pikëpamjen për kthimin e amshuar të së njëjtës. Për Niçen, problemi themelor i njeriut dhe i kulturës shfaqet si problem i përballimit të vdekjes së zotit, me ç'rast në plan të parë del kërkesa e mbushjes së jetës, të hapësirës jetësore, prej këtu deri te kthimi i amshuar i së njëjtës. Në të vërtetë kjo midishapësirë kaotike është vetë jeta dhe mundësia e përballimit të saj. Këtë hapësirë të botës së jetës religjioni e relativizonte me pikëpamjen për jetën e amshuar, si cak i fundit, ideologjitë ambicioze dhe të mëdha po kështu ofronin projekte të mëdha për hir të të cilave njeriut i sugjeronin po kështu sakrificën, ndërkaq ndonjë mendimtar, si Lefevri, bie fjala, këtë problem e pa si problem të jetës së përditshme në shoqërinë moderne, që synon një çasje konkrete të asaj jete e cila ndodh për çdo ditë dhe pak-ngapak. Vetë Niçe, ndërkaq midishapësirën e përmendur e konsideron si poligon të dëshirës për fuqi, e cila vjen dhe e zëvendëson dëshirën për hijgje. Aty mandej Niçe i bën vend edhe artit si aktivitet, i cili mundëson që jeta të mos rrënohet në vetë konceptin e saj. Dëshira për fuqi në të vërtetë është një gjithçka që nënkupton edhe jetën edhe vdekjen, mandej njohjen, vendin dhe rolin e individit në shoqëri, vlerat e një shoqërie, marrëdhëniet midis gjinive, lëvizjet sociale etj. Dëshira për fuqi në të vërtetë është ideja që e përshkon veprën e Niçes dhe e cila në trashëgiminë e tij u botua pas vdekjes si vepër e veçantë me të njëjtin titull.

Në interpretimet e veprës së Niçes më së tepërmi është speculuar pikërisht me këtë ide të elaboruar në veprën pas vdekjes! Me gjithë interpretimet e njëanshme me parashenjë

ideologjike, dëshira për fuqi te Niçes duhet kuptuar si një bashkëkohësi, temporalitet, siç do të shprehej Sartri, ngase ajo shfaqet në kohë të caktuar, që do të thotë se nuk mundet dhe nuk pretendon të depërtojë në të kaluarën, përkatësisht ta ndryshojë atë.

Dëshira për fuqi, të pabërën nuk mund ta bëjë të bërë dhe të paqenën nuk mund ta bëjë të qenë. Sado paradoksale të duket, mund të thuhet se ky mendim i Niçes nuk e synon historinë, nuk shfaq pretendime totalizuese, por ai ka të bëjë me individin, pavarësinë dhe individualizmin e tij.

Pikërisht në shenjë të individualizmit dhe të lirisë, të shkarkuar nga vlerat tradicionale, zhvillohet edhe kultura post-moderne, si kulturë e decentralizuar dhe e llojllojshme, materialiste, por edhe psikologjike, pornografike por edhe diskrete, e sofistikuar dhe spontane, spektakulare, por edhe kreative, si bashkekzistencë elastike e antinomive. Vepra e Niçes si mendim ngacmues për postmodernen e synon një strukturë të re të kohës ku e tashmja decentralizohet në individualitetet e saj, kurse e shkuara hapet ndaj së ardhmes, siç ndodh te analiza që Niçe i bën periudhës së tragjizmit grek në Zhvillimi i tragjedisë nga fryma e muzikës.

Ndërkaq në Poemën filozofike Ashtu fliste Zaratustra, Niçe përmes një diskursi shumë të lexueshëm filozofiko-letrar, decentralizimin e jetës e bën përmes së ashtuquajturave tri transformime apo metamorfoza, si tri gjendje nëpër të cilat njeriu bart barrën e rëndë të jetës dhe të përgjegjësisë. Jeta është në të vërtetë një sprovë, të cilën mund ta përballojë, ngase shpirti që ka vullnet të bartë merr mbi vete barrën më të rëndë, ngjashëm me deven e ngarkuar, e cila shpejton në shkretëtirë, ashtu siç shpejton edhe ky shpirt në shkretëtirën e tij...⁶

Në ecje nëpër shkretëtirë (lexo nëpër jetë) në vetmi të plotë, pra pa ndihmën dhe përkujdesjen e tjetrit, ndodh metamorfoza e dytë, me ç'rast shpirti i individualizuar grabit lirinë, bëhet luan, përkatësisht zot i vetvetes në shkretëtirën e tij dhe kështu i siguron vetvetes të drejtën për vlera të reja. Përderisa kundërshtimi i transcendencës (vdekja e zotit), mendon Niçe, u

6 Niçe: Tako je govorio Zaratusta, Mladost - Zagreb 1976, f. 23.

përket të gjithë njerëzve dhe në atë rrafsh gnoseologjik janë të gjithë të barabartë, dëshira për fuqi nuk është shqetësim i të gjithëve por vetëm i atyre që mund ta përballojnë sfidën jetësore.

Te Niçe, dëshira për fuqi është bibla e njeriut krijues (Gërliqi) ngase edhe vdekja, shkruante Niçe në veprën autobiografike *Ecce homo*, vjen atëherë kur njeriu më nuk mund të vazhdojë të jetë krijues dhe kur i mbetet vetëm aq fuqi sa të mund ta kërkojë vdekjen e tij, prapë bazuar në instinktin e tij natyror. Ndërkaq tri dimensionet e kohës, të kaluarën, të tashmën dhe të ardhmen, Niçe i përmbledh në një tërësi të vetme si tash me mjaft elemente të përjetimit subjektiv të kohës, përmes kthimit të amshuar të së njëjtës, që në njëfarëdore paraqet pikëpamjen e autorit për filozofinë e historisë. Niçe e përpunon kthimin e sërishëm të së njëjtës si provokim të drejtpërdrejtë ndaj teologjisë së historisë lineare të krishterizmit dhe fut në përdorim mitin si një zbulim të sërishëm për rregullimin e fakteve të historisë, pasi modernia nuk ia kishte dalë të shpjegonte dhe të arsyetonte jetën përmes progresit teknik dhe qenies që sjell ai. Kështu Niçe i kthehet motivit dionizian për ta arsyetuar jetën nga pikëpamja e algodicesë dhe e arsyeshmërisë estetike (artistike) e të jetuarit, që është njëkohësisht edhe ide qendrore e filozofisë postmoderniste: Arti është gjithandej, ngase vepra artistike është bërthama e realitetit (J. Bodriari). Edhe te Niçe, ashtu sikurse edhe te postmodernia kriza e së ashtuquajturës vetëdije historike kishte aktualizuar diskursin për historinë, në të cilin, siç shkruan Sloterdijku, duke ironizuar modernen, njeriu i kësaj kohe vullnetarisht i mbyll veshët për të mos e dëgjuar këngën e kthimit të amshuar të së njëjtës.

Këtu duhet përmendur kalimthi se pikëpamjen për zhvillimet ciklike të historisë, në trajtën e kthimit të amshuar nuk e zhvillon vetëm Niçe.

Ajo pikëpamje në teoritë sociale të këtij shekulli gjen një shtrirje të konsiderueshme edhe te Gianbatista Vico, në "Parimet e shkencës së re" (Naprijed-Zagreb 1982), mandej te letrarët, si Tomas Mani etj.

Me pikëpamjen për kthimin e amshuar Niçe është antiromantik, veçanërisht në lidhje me shqetësimin apo apo-teozën e ardhmërisë, ngase siç është e njohur romantizmi i

referohet ecjes progresive të kohës, kurse Niçe në veprën e tij preferon rrugën rrethore, pra lakimet, ose siç shkruante Epikuri deklinimet, me të cilat gjen mbështetje ontologjike edhe rastësia duke ironizuar modernen, njeriu i kësaj kohe “vullnetarisht i mbyll veshët për të mos e dëgjuar këngën e kthimit të amshuar të së njëjtës”. Na duket më se e besueshme se Niçe kthimin e amshuar të së njëjtës e vë në funksion të mohimit të mitit të krishterë të shpagimit, por edhe të atij modern të progresit. Që në faqet e para të veprës Antikrishti, Niçe shkruante se njerëzimi nuk paraqet zhvillimin e më së lartës, të më së mirës dhe më të fuqishmes. Progresi, sipas tij është një ide moderne, një fikcion, i cili nuk ka të bëjë me kurrfarë procesi të vërtetë, sepse bie fjala po ta analizojmë evropianin bashkëkohor, pra individin e kohës së Niçes, ai sipas tij është në çdo pikëpamje prapa njeriut të renesansës. Në këtë aspekt Niçe tërheq vërejtjen se nuk dëshiron ngjashëm me romantikët ta ekzagjerojë të kaluarën, krahasuar me të tashmen, por dëshiron të konstatojë se Renesansa kishte ofruar kushte optimale për zhvillimin e individit autonom dhe të fuqishëm dhe se ato kushte me kalimin e kohës qenë zhdukur, për të përfunduar se ideja e modernes për progresin në të vërtetë është një vetëmashttrim modern, pra një lloj miti modern. Ndonëse Niçe veten e quan mësues të “kthimit të amshuar të së njëjtës”, në veprat e tij nuk e hasim ndonjë mbarështrim sistematik për kohën si kategori filozofike dhe jetësore, përveç faktit se edhe për të, ashtu si edhe për Hajdegerin, Sartrin etj., koha është preokupim, madje obsesion i njeriut bashkëkohor. Niçe kishte ndër të modernia si kohë e shpresës futuriste po kalonte dhe se njeriu sërish ishte ndodhur në udhëkryqin e historisë. Pesimizmi i Niçes që e synonte deziluzionimin e njeriut bashkëkohor, decentrimin, por edhe dekonstruksionin e projekteve dhe të vlerave të shoqërisë moderne (që gjithsesi është i afërt me postmodernistët), ballafaqohet me faktin se si t’i dilet në krye problemit të llojlojshmërisë së botës, si të vihet deri te interpretimi i cili sadopak do t’i ofrohej dinamizmit, por edhe autenticitetit të vetë jetës, desubstancializimit aktual të njeriut.

Në veprën “Muzgu i idoleve”, Niçe ndër të tjera shkruante: “Ne kemi gjetur nocionin e qëllimit - në realitet nuk ekziston qëllimi”. Prandaj Kthimi i amshuar i së njëjtës mund të

mirret me mend si formulim i mënyrës së genësimit të botës që është i liruar nga qëllimi, nga caku, nga fundi. Kjo është në të vërtetë "energija e madhe, pa fillim, pa fund, e fortë dhe e vëllimshme, e cila nuk zmadhohet dhe nuk zvogëlohet dhe e cila nuk shpenzohet, por ndryshon si tërësi e madhe e pandryshueshme".⁷

Në veprën me titullin "Dëshira për fuqi" që u botua pas vdekjes së autorit paralajmërohet libri i ardhshëm në të cilin do të elaborohej kthimi i amshuar i së njëjtës, por ky plan mbeti vetëm skicë në trajtën e Dëshirës për fuqi, në të cilën anticipohet një pluralizëm botërash dhe jetërash në këtë trajtë: "Në qoftë se është e mundur ta marrim me mend botën si një sasi të caktuar energjie dhe si numër qendrash të po asaj energjie, përndryshe çfardo përfytyrimi tjetër do të ishte i papërcaktuar dhe i papërdorshëm - atëherë rezulton se bota duhet kaluar nëpër një numër kombinimesh të llogaritura gjatë lojës së madhe të hedhjes së katrorkave, që përbën ekzistencën e saj.

Në kohën e amshuar do të përsëritej më se një herë çdo kombinim i mundshëm dhe meqë midis çdo kombinimi dhe kthimi të tij të sërishëm, duhet kaluar edhe të gjitha kombinimet e mundshme dhe meqë çdonjëri nga kombinimet kushtëzon përsëritjen e të gjitha të tjerave në të njëjtën seri-kështu do të vërtetohej lëvizja rrethore e serive të njëjta: bota si lëvizje rrethore që luan lojën e vet deri në pafundësi"⁸.

Kthimi i amshuar i së njëjtës te Niçe para se gjithash do kuptuar si kundërshtim i pikëpamjes eshatologjike - lineare për kohën, që ishte pikëpamje dominante në bazë të së cilës u ndërtua një konceptcion i caktuar për historinë, që synon progresin dhe arritjen e cakut.

Për ndryshim nga kjo pikëpamje, Niçe mendon se shoqërinë njerëzore, pra edhe historinë e karakterizojnë lëvizje ciklike, pra joprogressive.

Në funksion të "kthimit të amshuar..." te Niçe janë edhe "amor fati" dhe "mbinjeriu". Duke e menduar kohën si përsëritje e pafund, përmes analizës së tragjizmit grek në "Lindja e

7 F.Niçe: Volja za moć, Prosveta-Beograd 1972, f.431.

8 Po aty, f. 261

tragjedisë nga fryma e muzikës" Niçe në fakt konteston mitin modern të progresit, i cili ka rrënuar jetën autentike.

Kështu ai në veprën e përmendur ngriti një skenë, në të cilën sprovoi një ekzistencë eksperimentale, përmes një analize kulturore-historike, por edhe përmes shembullit të jetës dhe ekzistencës personale. Në rastin e veprës së përmendur të Niçes ndodh një fenomen i ngjashëm me atë të Llukaçit në veprën e tij "Teoria e romanit", e cila ishte rezultat i një frymëzimi momental, përkatësisht të një dëshpërimi në lidhje me fillimin e Luftës së Parë Botërore. Më vonë Llukaçi disa herë provoi të merrte një distancë në raport me atë vepër, madje edhe të hiqte dorë nga ajo, duke arritur kështu efekte të kundërta, sepse me gjasë ajo ishte vepër e një qëndrimi spontan, e shkruar pa kurrfarë racionalizimi dhe kalkulimi racional. Niçe nuk hequr dorë botërisht nga vepra e tij, por pikëpamjen e vet aty disa herë e karakterizon si pikëpamje rinore, të cilën synonte ta korigjonte sepse ishte shkruar si inspirim i mbështetur në veprën dhe personalitetin e Vagnerit, nga i cili më vonë do të shkëputej përfundimisht. Sidoqoftë, në veprën e përmendur, Dionizi, Apoloni, Arianda, Sfinga etj, janë emra mitologjikë përmes të cilëve Niçe ikë nga modernia, për të zbuluar sërish të vërtetën e Greqisë antike, duke synuar kështu të fshijë distancën dy mijë e pesëqindvjeçare, përmes diskutimit të dramës së grekëve, si për një përvojë intime e cila ishte njikohësisht gjysmëdioniziane dhe gjysmapoloniane.

Është kjo një lloj zhytjeje heroike në thellësinë dy mijë e pesëqindvjeçare të kulturës dhe civilizimit evropian, që njëkohësisht merr me vete të gjitha rreziqet për mendimtarin e kësaj skene të madhe tragjike, për të ngritur në skenë konstatimin se "thellësia fillestare e vetëdijes tragjike greke është humbur karshi kuptimit vulgar optimist të botës..."

Në pajtim me konceptin e tij për historinë, si kthim i amshuar, për Niçen në veprën "Lindja e tragjedisë" nga fryma e muzikës, historia shpirtërore e Evropës lëviz ndërmjet ngritjes, rënies dhe kthimit të sërishëm.

Pikëpamjen e vet për botën dhe fatin Niçe e ndërton mbi antitezën e përvetësimit racional të botës, që do të thotë

ndryshe nga koncepti i modernes, i iluminizmit, por edhe i marksizmit, për domosdoshmërinë si realitet të panjohur (domosdoshmëria është e verbët vetëm përderisa ajo nuk njihet ose nuk kuptohet). Domosdoshmëria, shkruante Niçe nuk më fyen: fati amor është natyra ime më intime. Në veprën e përmendur të Niçes, tragjikja del si një afirmim i shumësisë, të cilën Gilles Deluze e quan "gëzim plural", afirmim diferencial, i cili vërteton shumësinë, pluralitetin e botës, këtë ide Niçe e përpunon më tutje në veprën e tij me titull "Muzgu i idoleve" ku në emër të artistit tragjik e aktualizon kërkesën e përgjigjes pozitive në përvojën negative. Natyrisht, qëllimi i Niçes nuk është të konfirmojë se tragjedia është gëzimi, por përmes analizës së tragjedisë ai e kërkon barazimin në trajtën: të duash don të thotë të krijosh. Me një fjalë, për Niçen Tragjedia nuk është pozitivitet, nuk është gëzim dinamik; ajo është gjendje përmes së cilës diagnostikojmë dhe ndihmojmë lindjen e së resë. Përmes tragjedisë, mendon Niçe afirmohet rasti, qoftë si individualitet tragjik, qoftë si logos i inkarnuar.

Me analizën e "rastit" Niçe, si intelektual i cili në mënyrën më origjinale të mundshme ngrihet në skenë për të komunikuar mendimin e tij merret edhe Peter Sloterdijk, në studimin e tij "Mendimtari në skenë" (Mislilac na pozornici, V.Maslesha, Sarajevë 1990) i cili radhitet ndër mendimtarët që filozofinë e Niçes e konsiderojnë të proveniencës postmoderniste.

I fascinuar nga mendimi se nuk mund të jesh artist dhe njëkohësisht t'i besosh historisë, edhe Sloterdijku ndalet në rastin Niçe si rast i pazakontë në kulturën dhe mendimin e kohës, si filolog, i cili për antikën nuk diskutoi si shkencëtar, pra si filolog, si hulumtues i antikës, por si hero vetëvrasës, si orgjiast dhe në fund si filozof, që nuk deshi të ishte. Në veprën "Lindja e tragjedisë nga fryma e muzikës" edhe Sloterdijku has qasjen apo prirjen postmoderniste të mendimit të Niçes ku kërkohet dhe gjurmohet e ashtuquajtura "ekologji e jetës së durueshme."

Ndonëse edhe për Sloterdajkun ky fakt është ngapak hutues, sepse vepra merret me analizën e një fenomeni të antikës, pra të dy mijë e pesëqind vjetëve më parë dhe prapë pretendon të thotë diçka për kohën e Niçes, autori te kjo vepër

e Niçes sheh një "protezë" që bën lidhjen, përkatësisht bartjen e një mesazhi dhe një të vërtete, e cila ishte tretur diku gjatë rrugëtimit nëpër histori, për të dalë në gjendjen e kulturës dhe të njeriut të kohës së tij. Me gjithë faktin se te kjo vepër Niçe nuk kishte kurrfarë pretendimesh të mëdha, përveç se të analizonte tragjedinë dhe fenomenin Wagner të kohës së tij, Sloterdijku aty gjen një diagnozë rrënuese për botën moderne, për gjendjen e njeriut bashkëkohor dhe për krizën e kulturës, që nga perspektiva e kthimit të amshuar të saj, kërkon rivlerësimin e vlerave dhe rikthimin e njeriut, në trajtë të njeriut fëmijë. Në veprën e përmendur, Niçe ngre një skenë të improvizuar teatrale (mu sikurse postmodernistët) si demonstrues i një ekzistence eksperimentale, me ç'rast hedh në short edhe veten e tij, për të afirmuar një diskurs tjetër për njeriun dhe jetën. Paraqitjen e veprës së Niçes "Lindja e tragjedisë..." Sloterdijku e konsideron plotësim të vakuimit kulturor, në kohën e heshtjes topitëse të opinionit dhe e cilëson si "shkrim arketip kentaurian, i cili bën një demaskim të pashembullt dhe hap rrugën e depërtimit të psikodinamikës në analizën e kulturës dhe të humanizmit".⁹

Sloterdijku, për ndryshim nga studiuesit e shumtë të Niçes, që lindjen e tragjedisë e konsiderojnë një vepër rinore, së cilës nuk i referohet më vonë as vetë autori, vëren një konsistencë dhe vazhdimësi mendimesh nga kjo vepër në ato të më vonshmet. Kështu, bie fjala në Lindjen e tragjedisë, Niçe, sipas Sloterdijkut flet për korin, si sinonim, për turmën apo masën, kurse në "Zaratustrën", Dionizi del me kërkesa të hapta: "Në drejtë të mallkuar të vërtetat e mëdha! Rroftë emri! Mjaft me paraekzistencën e kuptimit, përkundrajt shprehjes, rroftë simboli autonom, rroftë teatri absolut! Domethëniet, të vërtetat, zotrat në të ardhmen le të kujdesen për veten e tyre. Neve nuk na interesojnë më, sepse e tërë ajo që na intereson duhet të jetë tolerancë, intuitë, fotografi, zë, trup, brengë, gjest, shije". (Sloterdijk, po aty, f.122) Kjo prirje e Niçes për ta ndier dhe afirmuar të veçantën, për ta nxjerrë nga zhurma shurdhuese e masës dhe e totalitetit, kishte nxitur reagime të ashpra, të cilat Sloterdijku përmes një ironie të lehtë, përmes një gjuhe tipike postmoderniste, pa ngarkesë emocionale, i karakterizon si ide

të mëdha, të lidhura për projekte të mëdha, ndërkaq, te Niçe, shkruan ai përkundrazi, bota e institucioneve moralo-politike del si sferë e domosdoshme e mashtrimit në jetë, si formë e vetëngulfatjes së jetës kolektive, e cila për t'u përballuar ritualizohet dhe simbolizohet. Nga prizmi i kësaj jete rituale, Niçe shihet si amoralist, iracionalist, subjektivist, nga i cili nuk mund të rezultojë asgjë më shumë se kolokuium për postmodernen. Këtu Sloterdijku aludon, jo vetëm në kritikën që i drejtohet Niçes, por edhe vetë postmodernes, e cila në esencë është kritikë e proveniencës ideologjike, e cila postmodernen e sheh si neokonservativizëm, si lojë të lirë forcash filozofike e psikike në epokën e re posthistorike, si strategji të harrimit etj. (për aspektet e kësaj kritike shih: Bughart Schmidt: Postmoderna-strategji e zaborava, shk.knjigja Zagreb 1988)

SUMMARY

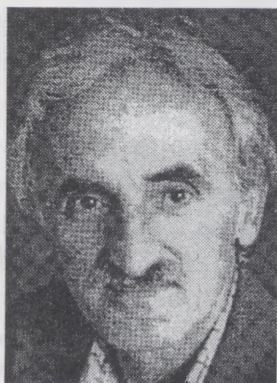
In the article entitled "Friedrich Nietzsche and the Post-modern" the author treats the philosophy of Nietzsche in the context of philosophical discourse of the modern and post-modern. The author concludes that Nietzsche did not prefer the discourse of the modern since it was in contradiction to the individualistic talent, with the attempt to free the individual from the stereotypes of European culture. The total intention of mind, as the fundamental principle of the modern, was perhaps the basic realistic reason for which Nietzsche abandoned the philosophic discourse of the modern (Habermas).

For the postmodernists, however, the thought of Nietzsche seems to be very close and acceptable, due to what one may say that Nietzsche was the inspirator of post-modern discourse. However, since the post-modernists do not prefer to talk about 'influences', 'inspirations' and similar things, the author concludes that there is a phenomenon between Nietzsche and post-modernists that is called a phenomenon of intertextuality.

GANI BOBI

ASPEKTE TË INTEGRIMIT SOCIOKULTUROR SHQIPTAR MIDIS DY LUFTËRAVE BOTËRORE

KULTURA SI INSTROSPEKSION



*Dr Gani Bobi (Lybeniq, 1943 - Tiranë, 1995), profesor i sociologjisë së kulturës në Fakultetin Filozofik dhe në Fakultetin e Arteve të Universitetit të Prishtinës, ka qenë njëherësh njëri nga animatorët e shquar të veprimtarisë botuese në Kosovë. Si i tillë ai ishte gjithashtu ndër ata që i vunë themelet dhe e përkrahën prej fillimit daljen e revistës **Thema**, qoftë me botimin e studimeve të veta në numrat e saj, qoftë me redaktimin e ma-*

*terieve të ndryshme. Profesor Bobi u nda nga ne tepër herët. Jo vetëm për të kujtuar penën e tij krejtësisht të veçantë, mendjen e mprehtë, thellësinë dhe stilin, cilësitë e shkrimit të tij, po edhe për të tërhequr vëmendjen e lexuesit drejt një materieje me rëndësi të dorës së parë me një trajtim të nivelit të lartë, po ribotojmë këtu një fragment nga libri i tij **Paradoks kulturor**, i botuar nga Rilindja më 1986.*

Redaksia

Heterogjeniteti gjithnjë e më i thelluar shoqëror i shqiptarëve midis dy luftërave botërore po e desistematizonte edhe homogjenitetin kulturor të tyre: dalin kërkesa për tipa të ndryshëm kulturash, për orientime të tjera kulturore. Është vështirë, të mos themi e pamundshme, të bëhet një klasifikim i qartë i këtyre orientimeve për shumë arsye (sidomos sepse orientime të qarta as që kishte),

mirëpo kërkesat që shtroheshin në shtypin dhe periodikun shqiptar të kohës mund të grupohen sipas disa tipave kulturorë. Kah kultura introspektive, ose kah tipi fuastian i kulturës, do t'i quajmë kërkesat e "neoshqiptarëve" për "neoshqiptarizëm", ose për "shqiptarizëm oksidentale", që afishoheshin aq shumë në revistat dhe në botimet e tjera të viteve '30. "Neoshqiptarizma" u detyrohet kryesisht Branko Merxhanit dhe Vangjel Koçës, të cilët jo vetëm që e krijuan këtë fjalë, por dhe u përpoqën të bënin prej saj një koncept-bazë të kulturës dhe të shoqërisë shqiptare, i cili "elaborohej" në variante të ndryshme më së shumti në gazetën "Demokratia" të Gjirokastrës, si dhe në revistat "Neoshqiptarizma", "Illyria", "Minerva", "Përpijekja Shqiptare" etj., që dilnin në Tiranë. Ç'kërkonin "neoshqiptarët" me "neoshqiptarizmen" e tyre?

Që t'i përgjigjemi kësaj pyetjeje, më parë të shohim se ç'mendonin vetë "neoshqiptarët" për përpijekjet dhe angazhimin e tyre në drejtim të "neoshqiptarizmit". Njëri nga ata do të thotë shprehimisht: "Përpijekja jonë në periodën e jetës shqiptare që po kalojmë është një mundim i kotë, sepse mungon rrethi që t'a kuptojë dhe të vihet nën flamurin e saj".¹ Ky autodekurajim nuk është fare pa kurajë, sepse "kjo nuk do të thotë se njeriu s'duhet të përpiqet që të përgatitij udhën për një tjetër periodë jete më të lartë dhe me kuptim më të gjerë".² Aq më parë pse "idea s'mund të triumfojë me njëherë, po më parë duhet të shkojë nëpër disa faza gjer sa të arrijë në fazën që të kuptohet, të çmohet të ndjeket dhe të mbretërojë në mëndjet dhe shpirtërat e të gjithëve".³ Në ç'fazë ishte "idea neoshqiptare"? Ajo, sipas Vangjo Nirvanës (Vangjel Koçës -G.B.), ishte në fazën e parë të predikimit, në "një fazë donkishoteske", siç i thoshte më pastaj ai. Ç'dëshirohej të arrihej përmes kësaj "ideje-përpijekjeje"? Përmes kësaj "idealisme theorike" të "shpirtërave që s'kuptohen" dëshirohej të arrihej "shpëtimi" nga "konvencionalizma dhe urtësia mesquine", të "krijohej" shqiptari pikërisht "si Don-Kishoti", si Don Kishoti po, por jo "si një figurë

1 Vangjo Nirvana, *Përpijekja jonë*, Illyria, Tiranë, 17 Qershtori 1934, f. 2

2 Po aty

3 Po aty

gesharake siç pandehet përgjithësisht", veç si një hero që "përpiqet për një gjë të bukur të drejtë, kundër çdo konvencioni, poshtërie, egoisme dhe vulgariteti"; pikërisht "si Peer Gynt-i ibsenian", i cili "përpiqet të gjejë e t'a zaptojë vetëhen", pikërisht si "Fausti" si "Ahasveri" që "ecën e ecën (...) për të zbuluar e zaptuar botën që i mungon dhe për të mbushur zbrasësirën që ndjen brenda në vetëhen e tij".⁴

Kërkesat për vetëkërkim, për vetëzbulim, për vetëzotërim, kundër çdo "konvencionalizmi e urtësie meskine", janë, ç'është e vërteta, qëllimi kryesor i kulturës së tipit faustian, të cilin "neoshqiptarët" duan ta projektojnë "mbi të nesërmen shqiptare", ku, pasi të jetë bërë "ajo që psikologjia e quan introspection", mund të krijohet një "histori e re", histori "në kuptimin e gjerë e të thellë të fjalës". Si mund të krijohet kjo histori e re, e gjerë dhe e thellë?, si mund të krijohen shqiptarët që e *kërkojnë*, e *zbulojnë* dhe e *zotërojnë* veten? Këto pyetje marrin një përgjigje të prerë: përmes një "lufte morale", të zhvilluar "jashtë botës politike dhe jashtë botës materiale" - thotë Vangjo Nirvana.⁵

Sikur të mos na ishte tërhequr vërejtja në një vend tjetër se "ne nuk i përdorim fjalët me kuptimin e tyre të rrugavet" dhe se gjithë ai që nuk ka njohje mbi "methodologjinë e shkencave sociologjike mund të mos na kuptojë fare" dhe të bjerë "viktimë e një shpjegimi pradoksal që nuk ka asnjë lidhje dhe asnjë afrim me rrjedhën e ideve tona",⁶ mbase do të ishim bërë edhe ne "pa asnjë bazë kulture, pa shkollë dhe pa edukatë" dhe do t'i sulmonim "neoshqiptarët" "duke (i) akuzuar si lojtarë fjalësh".⁷ Vërejtja e tërhequr na detyron ta mbajmë durimin e të kërkojmë "kuptimin" e "luftës morale jashtë botës politike e jashtë botës materiale".

Udha na çon te motoja e *Përpyjekjes Shqiptare*: "politikë s'ka -vetëm kulturë", e vënë që në numrin 1 të revistës për t'u shpjeguar "gjerë e gjatë në numrin 2 të saj dallimi që bëjnë

4 Po aty

5 Po aty

6 Khs: *Përpyjekja Shqiptare*, 2/1936, Tiranë, f. 65

7 Po aty

themeluesit e *Përpyjekjes* midis nocioneve *politikë e kulturë*. Para se t'u përgjigjet pyetjeve që shtron vetë Branko Merxhani ("Ç'ndryshim ka midis nocioneve të Politikës dhe të Kulturës? Ç'është Politika? Ç'është Kultura? Ç'do me thënë të merresh me Kulturë pa bërë Politikë"), ai hap një, si e quan "paranthezë të vogël filozofike" me qëllim që "të na përgatisë pak mendjen" për "përgjegjet e kuptuarshme" që zotohet t'i japë! Brenda kësaj, "parantheze" Branko Merxhani fut, në një anë Niçen, duke na bërë me dije se për filozofin gjerman "fuqia lëvizëse e jetës është *Der Will zur Macht = Vullneti i Pushtetit*", që do të thotë se "aq individit sa edhe Shoqëria kanë si qëllim të qenies së tyre të marrin nën sundim dhe nën influencën e vet çdo gjë, çdo shfaqje, çdo manifestim, që ka të bëjë me jetën njerëzore" dhe, në anën tjetër, si "të kundërt" me Niçen, vë filozofin frëng Alfred Fuije, i cili "si fuqi lëvizëse të jetës pranon *Vullnetin e Konsiencës = Volonté de Conscience*".⁸ Dallimi midis politikës dhe kulturës, sipas Merxhanit, nis pikërisht me pyetjen: "Kush vallë nga këta dy filozofë ka të drejtë - Filozofi i Pushtetit, apo ai i Konsiencës?". Kësaj pyetjeje i përgjigjet vetë Branko Merxhani, natyrisht, "duke u dhënë të drejtë" që të dy këtyre filozofëve, sepse "edhe Nietzsche edhe Fouillée nuk bëjnë gjë tjetër veç se çfaqin një *Realitet Shoqëror* që e ndjejnë" dhe se "përgjithësojnë gjykimin si - cilindo simbas *sistemit filozofik të vet*"!⁹ Me kaq përfundon "parantheza e vogël filozofike" e Branko Merxhanit që kishte për qëllim të na "përgatisë pak mendjen" dhe të na bëjë me dije se ai dhe ata ("neoshqiptarët") nuk përdorin "fjalë sokaku", por nocione, bile "(*notion* frengjisht; *Begrift* gjermanisht)", kuptimin e të cilavet, thoshin ata, shqipja nuk e njeh.¹⁰

Përgjigjet "e kuptuarshme" të Branko Merxhanit po dalin pa kuptim ashtu sikundër nuk po shihet kuptimi edhe i "paranthezës filozofike" të tij. Nëse me këtë parantezë është dashur të thuhet se politika është *Der Will zur Macht*, kurse kultura është *Volonté de Conscience*, atëherë më parë do të duhej shtruar disa pyetje që kanë të bëjnë, jo vetëm me "natyrën e përkthimit"

8 Po aty, ff. 66-67

9 Po aty, f. 67

10 Po aty, f. 65

të nocioneve që u përmendën më sipër. A është *Der Will zur Macht* e Niçes "Vullnet i Pushtetit", si qëllim për të marrë çdo gjë nën sundim", apo "diçka" më shumë se kjo? Mos *Volonté de Conscience* e Fuijesë është "pak më tjetër" se përpjekje (e individit dhe shoqërisë) që të marrin në dorë(?) çdo qenie të jetës dhe ta futin brenda në qarkun e përcëpcionit' të tyre"? Dhe, se fundi, a janë fare "të kundërta" dhe që e përjashtojnë njëra tjetrën *Der Will zur Macht* e Niçes dhe *Volonté de Conscience* e Fuijesë?

Pyetjet e parashtuara mbesin jashtë "paranthesës së vogël filozofike" të Branko Merxhanit, prandaj të shohim si "e zhvillon" ai më tutje distingun mes kulturës dhe politikës. Mbasi na tregon se çdo shoqëri shfaq dy farë "vullnetesh sociale" ("e para është Kultura, e dyta është Politika"), autori ynë na thotë shprehimisht: "Kultura përmbledh të gjitha përpjekjet teorike dhe përshtypjet spiritualiste ose materialiste të një shoqërie".¹¹ Ky "përkufizim" i kulturës, nëse nuk mund të kritikohet për ndarjen "metafizike" midis kulturës materiale dhe kulturës shpirtërore, sepse "kultura përmbledh (...) përshtypjet(?) spiritualiste ose materialiste"(?), atëherë mund të thuhet se nuk është gjithaq i qartë. Porse, "qartësia" vjen më pastaj: "Puna e kulturës është, në parim, një punë mendimi, që ecën kryesisht drejt *zbulimit të së Vërtetës*", ndryshe nga "puna" e politikës që "përmban dhe përmbledh të gjitha mundimet praktike që bën një grup shoqëror brenda rokullimeve të historisë së vet".¹² Me fjalë të tjera, politika "ecën drejt për drejt për në Fuqi dhe për në Pushtet", kurse kultura "kufizohet në gjurmimin dhe në përhapjen e së Vërtetës".¹³ Dhe, edhe më "qartë": "Politikë, d.m.th. *sundim*. Dhe asgjë tjetër". Ndërsa, kulturë, d.m.th. "zbulim i së Vërtetës".¹⁴ Rrjedhimisht nga kjo *Der Will zur Macht* është vullnet për Fuqi = Pushtet = Politikë = sundim dhe asgjë tjetër! A mund të thuhet tashti se "neoshqiptarët i lexuan me ëndje filozofët dhe sociologët borgjezë", siç pohon Viron

11 Po aty, f. 67

12 Po aty

13 Po aty

14 Po aty

Koka,¹⁵ apo mbase është më saktë të thuhet se ata nuk arritën t'i lexonin këta filozofë e këta sociologë?

Në belbëzimet e para filozofike e sociologjike në gjuhën shqipe e nga autorë shqiptarë nuk duhet të jetë shumë e çuditshme pse Niçeja na del "filozof i pushtetit", përkatësisht pse nocioni i tij *vullneti për fuqi* reduktohet e trivializohet si *vullnet për të nënshtruar*. Do të ishte kërkesë tepër e madhe për autorin tonë të kërkojmë nga ai Niçen autentik, të interpretuar dhe "të rikonstruktuar" pa i shtrembëruar dhe pa i degraduar idetë dhe konceptcionet filozofike të tij. Një Niçe i tillë rrallë se mund "të gjendej" në kohën e Branko Merxhanit, e edhe gjithandej ku nuk flitej shqipja. Niçen po e "vinin" në shërbim të fashizmit, prandaj dhe *fuqia* e tij si *mbifuqi* (*mehr Macht, mehr Kraft*) po dominonte, për të mos thënë se ishte e vetmja në intepretimet e këtij filozofi. Konceptcionet e tjera të *fuqisë* së Niçes nuk vërehen nga autori ynë: as *fuqia thjesht si fuqi*, e aq më pak *fuqia si krijimtari, si aftësi dhe mundësi për të përjetuar dhe për të jetuar, për të dashur e për të zbuluar; për të sjellë në jetë të renë; për të krijuar e për të dhuruar*, për t'u befasuar me të papritura.¹⁶

Nëse Niçeja e Fuijeu citohen nga autori ynë për të na "përgatitur pak mendjen", Karl Manhajmi dhe vepra e tij *Ideologjia dhe utopia* përmenden, pos për të na bërë me dije se ky "sociolog i madh" paska kritikuar "frazën e famshme të Marx-it" ("nuk është ndërgjegjja e njeriut që cakton qenien e tij, është qenia shoqërore që cakton ndërgjegjen e njeriut"), edhe për të na thënë se (1) "Ndërgjegjja jonë mvaret nga rrethanat shoqërore brënda në të cilat vërtitemi dhe jetojmë", (2) "ajo që ngjan me rrethanat shoqërore, ngjan edhe me ndërgjegjet e njerëzvet" dhe (3) "çdo ndërgjegje që nuk u përgjigjet rrethanave shoqërore, brenda të cilave zhvillohet, është një ndërgjegje *false*".¹⁷ Një kushtëzim kaq i njëtrajtshëm shoqëror i vetëdijes mbase mund t'i atribuohet edhe Manhajmit dhe mbase mund të qepet edhe me fjalë të tij meqë *qenia shoqërore*, ani pse

15 Khs. Viron Koka, *Kritikë pikëpamjeve reaksionare të "neoshqiptarizmit"*, Studime Historike, 2/1969, Tiranë, ff. 47-59

16 Khs: Gajo Petrović, *Filozofija i revolucija*, Naprijed, Zagreb, 1973, ff. 143-146

17 Branko Merxhani, *Politika dhe Kultura*, Përpjekja Shqiptare, 2/1936, f. 65-66

zë vendin qendror në sociologjinë e njohjes, e edhe në veprat e tjera të Manhajmit, ka mbetur nocion ende i papërkufizur, më shumë rrjedhojë kombinimesh eklektike të teorive nga më të ndryshmet sesa sintezë origjinale e këtij autori. Përkrye kësaj vetë Manhajmi është ngritur disa herë kundër vulgarizmit të raportit: *genia shoqërore*, *-vetëdija shoqërore*, duke theksuar se ky raport është shumë më i thellë se ç'e ka parë kritika tradicionale e ideologjisë, mirëpo, ç'është e vërteta, vështirë është të hetohet ndonjë ndryshim i madh (kualitativ) midis kritikës tradicionale të ideologjisë dhe asaj të Manhajmit. Marrëdhënia midis qenies shoqërore dhe vetëdijes shoqërore, sipas këtij autori, supozon që "(a) kushtet shoqërore përcaktojnë edhe strukturën bazë logjike-kategoriale të vetëdijes, e jo vetëm disa përmbajtje të saj, e pastaj (b) nga përcaktimi total shoqëror i vetëdijes pason përfundimi mbi partikularitetin e domosdoshëm të vetëdijes dhe të të menduarit të secilit grup shoqëror, ngase ato në tërësinë e caktuar shoqërore e historike zënë pozitë të veçantë".¹⁸ Është konstatuar me të drejtë se ky "universalizim i nocionit të ideologjisë totale në mënyrë kritike është orientuar kundër pikëpamjes së Marksit që në secilën epokë historike në të menduarit e klasave revolucionare shprehët vetëdija historikisht më adekuate", midis pikëpamjeve të Marksit dhe të Manhajmit mbi ideologjinë është se ky i fundit identifikon kushtëzimin shoqëror të mendimit me falsitetin ideologjik të tij.¹⁹

Nuk ishte qëllimi ynë "ta mbrojmë", si tha Branko Merxhani, "frazën e famshme" të Marksit nga kritika e Manhajmit, por deshtëm ta theksojmë se autori i *Ideologjisë dhe utopisë* citohet pa kriter, e aq më pak me ndonjë qëndrim kritik nga drejtori i *Përpjekjes shqiptare*. Pikëpamjet e Manhajmit dhe nocionet e tij simplifikohen dhe zëvendësohen njëri për tjetrin nga autori ynë: atë që Manhajmi e quan "inteligjencë", Branko Merxhani në mënyrë të vulgarizuar do ta quajë "kulturë". Mirëpo kjo "kulturë" e Merxhanit, "e veçuar në përmbajtje" dhe "e ndarë në qëllime" nga politika, vetëm verbalisht është "shesh i lirisë", sepse duhet të jetë sa më larg dhe nuk duhet "të trazohet"

18 Khs: Vojim Milić, *Sociologjia saznanja izmedju istorizma i marksizma*, parathënie në: Karl Manhajm, *Ideologjia i utopija*, Nolit, Beograd, 1978, f. XXV

19 Po aty, ff. XXV-XXVI; Khs. edhe: Fehmi Agani, *Ideologjia dhe camera obscura e ideologjizmit*, Therna, 1/1984, Prishtinë, ff. 121-136

fare me politikën, në mënyrë që të mos bëhet "skllave" e saj dhe të mos e humbë "kuptimin e qenies së vet",²⁰ ndryshe nga "inteligjenca" e Manhajmit, e cila, po kështu, duhet të qëndrojë jashtë jetës shoqërore, e posaçërisht jashtë politike, të rrijë pezull (*sozial freischwebende Intelligenz*),²¹ me qëllim që t'i analizojë pa anime e në mënyrë kritike ngjarjet shoqërore e politike dhe me qëllim që të ndikojë *nga jashtë* në to. Të merresh me politikë për Merxhanin do të thotë të merresh me "hiç gjë", "të flesh tërë ditën duke zënë miza", meqë "brenda kaosit të sotshëm të oshëtimitave politike të botës zëri i ynë është si një *vox clamantis in deserto*".²² Po për të njëjtin Merxhan dhe po në të njëjtin artikull "politikani përpiket të qërojë jetën shoqërore nga zakonet e këqija, nga veset dhe në vendin e tyre të vendosë të mirat. Prandaj politikani ka nevojë të domosdoshme të vërë në dorë fuqinë e sundimit dhe të zotërojë pa asnjë kufizim të gjitha zotësitë vepronjëse të një vendi" (nënvizimi ynë).²³ Si mund të jetë tashti kultura "shesh i lirisë" ku "nuk mund të hyjnë në punë as shtypjet, as frikësimet, as dhe çdofarë urdhëri zyrtar, por ku "gjurmohet" dhe "përhapet" e vërteta? Athua konfuzioni dhe kundërthëniet janë garanci e së vërtetës, apo, mbase, mohimi i saj? Mos, vallë, "lëmi i mendimit" është përzjerje idesh e konceptesh pa një qëndrim dhe qëllim të caktuar, apo mbase aftësi e eliminimit të inkonsekuencave dhe të konfuziteteve për t'u arritur e vërteta? Sa mund të jetë *i lirë* mendimi nëse "nuk guxon" të merret "me hiç gjë" të mendojë për politikën? Këso pyetjesh nuk i shtron vetes Branko Merxhani. Përkundrazi, në një vend tjetër do të jetë "më i qartë" kur kërkon "bashkërenditjen" e aksioneve të "njerëzve të mendimit" me "njerëzit e veprimit" (intelektualët me qeveritarët - G.B.), duke thënë shprehimisht: "Monarkia përbën bazën e lirisë sonë politike dhe vetëm mbi themelet e fuqisë dhe të sundimit të saj do të jetë e mundur të zhvillohet dhe të konsolidohet evoluta normale e qenies shtetërore të kombit. Domethënë me monarkinë filloi periudha e pozitivizmsë sonë shtetërore, periudha e një aktiviteti konstruk-

20 Branko Merxhani, p.c., f. 68-69

21 Karl Manhajm, *Ideologjia i utopija*, Nolit, Beograd, 1978, f. 152 e tutje

22 Branko Merxhani, p.c., f. 70

23 Po aty, f. 68

tiv, e cila ka për qëllim të fundit normalizimin dhe modernizimin e organizmës së brendshme të shtetit”.²⁴ A mund të shpjegohen ky qëndrim apologjet dhe këto konstruksione të zbrazëta teorike si rrjedhojë e pozitës së papërcaktuar shoqërore dhe e pasigurisë së intelektualit shqiptar të viteve ‘30 si pasojë e mungesës së qëllimit të përbashkët të shoqërisë shqiptare? Sado që pyetja implikon një përgjegje pozitive, mendojmë se nuk mund të jipet që tashti një përgjegje e këtillë. Drejt kësaj përgjegje, po ndalemi te një shkrim tjetër²⁵ i Branko Merxhanit, tashti te artikulli “Tradita dhe idea kombëtare, botuar në *Illyria* të 17 dhjetorit të vitit 1935.

Shkrimi i Merxhanit nis me pyetjen: “ç’rol lozin Tradita dhe Historia në formimin e Jetës Kombëtare?” dhe përfundon me konstatimin se “varja dhe skllavërimi në kërkimet e traditave, është armiku më i madh i çdo përparimi dhe i çdo çapi çlironjës përpara”.²⁶ Brenda pyetjes nisëse dhe konstatimit sosës të këtij shkrimi “qarkullojnë” ide dhe pikëpamje që e kundërshtojnë njëra-tjetrën dhe që vështirë qëndrojnë brenda një titulli të përbashkët. Megjithkëtë kritika e traditës e Merxhanit është e vendosur: “Nuk shërbehet idea kombëtare kur ndjejmë nevojën të bindemi në një tok urdhëra të pa-arsyeshme, primitive dhe antishoqërore të traditave”.²⁷ Për së dyti: “Kombet e sotme u krijuan pikërisht sepse kanë dashur të largohen nga Traditat e tyre”.²⁸ Për së treti, me fjalë të Dyrkemit: “Sa forcohet jeta kombëtare, kaq dobësohet tradita”.²⁹ Sa shihet nga shkrimi i autorit tonë, raporti tradita-kombi është opozicional. Këto dy nocione e përjashtojnë njëri-tjetrin: aty ku ruhet tradita, nuk krijohet kombi dhe, anasjelltas, aty ku zhvillohet kombi, zhduket tradita. Kështu mendonte Branko Merxhani në vitet ‘30 dhe këtë mendim e mbështeste në veprat *Etude de Moral* të Rauhit dhe *De la division du travail social* të Durkhiemit.

24 *Vullneti*, 28 nëntor 1929, Tiranë, f. 3.

25 *Illyria*, 17 Dhjetuer 1935, Tiranë, f. 5.

26 Po aty.

27 Po aty

28 Po aty

29 Po aty

Trivializimi i traditës si "fuqi përtimi", si "urdhër i paarsyeshëm", "primitiv" dhe "antishoqëror", si nocion "i kundërt" me kombin, në mos qoftë qëllimisht i bërë kundër kërkesave vërbërisht të shpallura për ruajtjen e traditës në kohën e tij, apo edhe si rrjedhojë e një qëndrimi përcmues ndaj kulturës kombëtare si "kompensim" i inferioritetit të vet intelektual, atëherë një trivializim i këtillë i traditës nuk mund të shpjegohet me "arsye profesionale", sepse tradita nuk është vetëm ruajtje e trashëgimisë kulturore, por edhe kusht i domosdoshëm i krijimit të vlerave të reja; nuk është vetëm ajo që është, por edhe ajo që mund të bëhet; nuk është në emër të traditës vetëm insistimi për të, por edhe kundërshtimi ndaj saj; me një fjalë, raporti: *traditë-komb* nuk mund të jetë raport i suprimimit të njërës nga këto kategori, veçse, përkundrazi, moment konstitutiv i që të dyjave. Reduktimi i traditës nga autori ynë në atë që i themi *pozicion i tradicionalizmit*, apo dhe më ngushtë - *traditë negative*, me qëllim që të kritikohet ajo, nuk mund të shihet si përpjekje që është e orientur t'i kontribuojë mendimit kritik mbi traditën. Përkundrazi, në përpjekejt e këtilla nuk mund të ketë *kritikë*, kritikë në kuptimin e mirëfilltë të kësaj fjale -vështrim që synon të depërtojë në esencën e çështjes, për ta parë atë me të gjitha dobësitë e kufizimet, me të gjitha mundësitë dhe "perspektivat" zhvillimore të saj. Natyrisht, një kritikë e vërtetë e traditës, me gjithë aktin e seleksionimit të saj -ç'është "e mirë" e ç'është "e keqe" në traditë, do të ishte e "vetëdijshme" se bëhet në emër të traditës dhe duke pasë përvetësuar më parë një traditë të caktuar.³⁰

Përkrye kësaj, përkrye inkonsekuencave të shumta dhe konstruksioneve të zbrazëta, kinse teorike të Branko Merxhanit, në shkrimet e tij gjenden formulime që shprehin "vullnetin" për një "çap përpara" e kundër "*status quosë*": "Jeta kombëtare shqiptare e sotme nuk është përfundim i një tok traditave dhe ndjenjave, që çlirohen nga çdofarë kritike e ndryshimi. Mbase është përfundimi i një shkence shkatërronjëse, i një mendjeje vepronjëse, që kërkon të gjejë gjithnjë më të drejtën, më të fismen, më të mbaruarën".³¹ Pastaj: "Që të kuptojmë mirë-mirë

nevojat e popullit t'onë dhe që të përgatitim planet më të mira për një *Reformë kombëtare të vërtetë*, më parë nga çdo gjë mëndjen t'onë duhet t'a kthejmë nga populli dhe të gjejmë *shkaqet pse ka mbetur mprapa*".³² Sepse: "Një Komb nis t'a ndiejë e t'a drejtojë vetëhen, vetëm ahëre kur nis të mendojë fatin e tij: Një *Popull* bëhet *Komb* vetëm kur arrin në një shkallë të lartë ndërgjegjeje (vetëdijeje - G.B.), dhe kur *frymën kritike të mëndjes* së tij e kthen nga fuqitë e natyrshme dhe instruktive në të cilat ishte skllavëruar gjer dje".³³ Si e kupton kombin Branko Merxhani?

Është e pamundshme në shkrimet e këtij autori të gjesh një konceptcion të qartë mbi kombin, anipse ai disa herë e përkufizon "nacionalizmen" e tij: (a) "Nacionalizma është një *përpyetje dinamike* për zhvillimin shoqëror të Kombit", (b) "Nacionalizma d.m.th. jeta kombëtare e organizur racionalisht dhe e zhvilluar historikisht" dhe (c) "për hir të Nacionalizmës *Populli* bëhet *Komb*".³⁴ Nga kjo shihet se për "nacionalizmen" e Branko Merxhanit nuk kanë ndonjë relevancë determinantet etnike-kombëtare, meqë "nacionalizma" që e bën "popullin" "komb" është veprim ("përpyetje dinamike"?), *racionalisht i organizuar* dhe *historikisht i zhvilluar, e që ka për qëllim lartësimin material e shpirtëror të jetës kombëtare*.

Në një mënyrë, sadoqoftë të mjegulluar, kjo që thotë autori ynë, t'i kujton pikëpamjet e Renanit mbi kombin si *veprim*, si *autokreacion i lirë*, që ekziston nga vetvetja, që është i vendosur në vetvete, e jo në etniken, kombëtaren, të lindurën, origjinaren. Mirëpo, Branko Merxhani shkon edhe më "larg" në këtë drejtim: "përpyekja dinamike" e tij dhe "fryma kritike" e mëndjes duhej "të racionalizoheshin në atë shkallë sa të hiqej dorë nga çdo gjë iracionale - nga *natus-natio*: është një "fiksion" të kërkohej dhe është "absurde" të zbulohet etniciteti i shqiptarëve, meqë në "rrëmbat e tyre" rrjedh "gjak sllav, grek, turk, arab, çerkez, italian francez, gjerman, etj".³⁵ Nuk e vëmë fare në dyshim

31 Branko Merxhani, p.c., f.68

32 Po aty

33 Po aty

34 Po aty

guximin e autorit tonë, në vitet '30, për t'u ngritur kundër koncepteve raciste e nacionaliste për "pastërtinë" etnike, të gjakut e të racës. Mbetet çështje pse etnosi nga ky autor, në artikullin e përmendur, shihet si diçka thjesht biologjike!

Çështja e kombit, e parë si çështje e *racionalizimit* si rezultat i një "shkence shkatërronjëse"(?), që mbështetet në një "system mendimi si kur do të ngrehin një godinë gjeometrike"(?), i cili "vret logjikën e traditave dhe të ndjenjave", i përgjigjet pikëpamjes sipas së cilës njeriu mbetet vetëm *qenie vepruese shoqërore*, e kombi vetëm *veprim*, ose siç thotë Branko Merxhani, "mendje vepronjëse".³⁶ Shtrohet pyetja: si është i mundshëm veprimi që ka për qëllim vetveten *si veprim* të jetë i ndryshëm dhe i barabartë me veprimin që ka, po kështu, për qëllim vetveten *si veprim*? Me fjalë të tjera, a janë të mundshme, sipas një pikëpamjeje të këtillë, kombet dhe barazitë kombëtare, pra, a është i mundshëm pluralizmi i veprimit? Branko Merxhani do të përgjigjej "po" dhe do të vazhdonte të fliste duke harruar atë që e ka thënë më parë: "njëri i tillë s'është kurrë në shkallë të çdukij të gjitha ndryshimet në mes të njerësve, të na udhëheqij të gjithë në një përgjarësi të plotë dhe t'a çveshij njerinë nga Kombësia e tij".³⁷

Një përgjegje e këtillë, jo që flet se nuk është kuptuar pyetja, po edhe tregon se nuk ndiqet me konsekuencë mendimi që nisët të thuhet. Kombësia tash na del si diçka që nuk mund t'i zhveshet njeriut, apo, thënë me fjalë të autorit tonë, as "mendja vepronjëse" e as "shkenca shkatërronjëse" nuk mund ta zhveshin njeriun nga kombësia e tij. Kombi tashti nuk është më "përpietje dinamike", racionalisht e organizuar, që është jashtë etnikes, së lindurës, origjinare, visore, kombëtare, siç u mundua të na thotë disa herë Branko Merxhani. Pastaj, si mund të qëndrojnë pa u kundërshtuar mes vete konstatimet se (a) "kur shtohen ndryshimet në mes të njerësve në mes të zanatëve, kundërshtimet e tendencave, vehtjake, edhe kur gustet ndahen dhe marrin karakter të veçantë, pikërisht ahëre

35 Illyria, 24 Gusht 1935, Tiranë, f. 5

36 Illyria, 17 Dhjetor 1935, Tiranë, f. 5

37 Po aty

ndiejmë edhe nevojën e një qytetërimi racional dhe të rregullimit të punërave kombëtare e shtetërtore mbi disa themele thjesht racionale”³⁸ dhe (b) “komb i flet një gjuhë, që ka një moral dhe që përdor njësojë veglash”.³⁹ Shihet qartë sa më të ndryshmet, mes vete më të kundërshtueshmet, mirren e qepen me pe të bardhë, ato nuk sintetizohen, bile as dhe sinkretizohen “si duhet”.

Në një punim tjetër të Branko Merxhanit, në formë dialogu, meditohej rreth raportit kombi-njeriu, përkatësisht si thotë autori ynë, rreth idesë së *kozmpolitizmit* dhe *atdhetarizmit*.⁴⁰ Vetë mënyra e shkrimit (dialogu me “murgun dialektik” të vdekur që “përfaqëson” idenë e kozmpolitizmit) i jep mundësi autorit për të problematizuar në një shkallë që nuk është vërejtur parandej në shkrimet e tij, raportin: individ-kombi. Kozmpolitizmi për autorin tonë është “një gjë e drejtë”, e që mund “të kuptohet kur të mendohet”, por është “një gjë” që “sot nuk është” dhe - të merresh me të, do të thotë të merresh “me profetira”, për më tepër tash, kur me kozmpolitizëm po “kërkohet shpëtimi” i individit “nga gremina e Atdheut”, për ta fundosur atë “në shkretëtirën e një Atdheu tjetër”.⁴¹ Pak më poshtë kozmpolitizmi është “përfytyrim i huaj”, kështu që Branko Merxhani nuk do të pushojë të jetë shqiptar për hir të një “theorie” ose të një “ndjenje” që s’është e tij, por “e huaja”, dhe për arsye se “vetëm ai që ndjen thellë kombin e vet mund të ndjejë thellë edhe kombësitë e tjera”.⁴² Autori ynë nuk është pra për një fuzionim profetizues të kombeve në një komb tjetër, por për një sovranitet të tyre: “më pëlqejnë vetëm ata që kuptojnë se tërë kombet ngjajnë midis tyre, por megjithkëtë ruajnë me kujdes veçantitë e tyre kombëtare dhe e mbajnë lart e më lart”.⁴³ E veçanta kombëtare është kusht i domosdoshëm për të përgjithshmen njerëzore: “nga kombësia jonë do të ecim

38 Po aty

39 *Illyria*, 2 Nëntor 1935, Tiranë, f. 5

40 Khs: Branko Merxhani, *Njeriu dhe Kombi (Dialog me një të vdekur)*, Përpjekja Shqiptare, 14-15/1938, Tiranë, ff. 71-76

41 Po aty, ff. 72-73

42 Po aty, f. 75

43 Po aty

për në kombsira të tjera dhe pastaj do të kthejmë përsëri në vetësinë tonë dhe më së fundi do të arrijmë të kuptojmë dhe Njerëzimin. Sa thonë se janë Kosmopolitë ka kaluarë të gjitha këto faza çështjen e marrin shumë të përciptë dhe s'kanë për të afruar kurrë as edhe në pragun e Njerëzimit".⁴⁴ Për të qenë kombëtar duke respektuar *e ndjerë thellë* edhe kombet e tjera; për të arritur *brenda* njerëzimit, duhet të jesh njeri, jo njeri që kërkon *lumturinë*, e cila "domethënë shumë qetësi", po njeri "që kërkon një lumturi tjetër -mundimet, rreziqet ngallnimet", njeri që kombin dhe njeriun, kombin dhe njerëzimin i sheh si "kuptime që e plotësojnë njëri tjetrin".⁴⁵ Këtij njeriu nuk i mjafton vetëm "mendimi përtac" (i paangazhuar), por i duhet "mendimi energjik" që është në harmoni me sjelljet dhe me veprimet e individit.⁴⁶

Çështja e poliformizmit kulturor, ose siç thotë autori ynë, e "individualiteteve kolektive të ndryshme", shihet më qartë nga përpjekja e autorit për të marrë qëndrim kritik ndaj teorisë së Kontit mbi *tri etapat e njerëzimit*.⁴⁷ Për Merxhanin kërkimi i ligjeve të "përgjithësisht Shoqërisë Njerëzore" është kërkim që nuk ka "asnjë kuptim sociologjik". Mund të kërkohen e të zbulohen "ligjet që sundojnë mbi mënyrën e zhvillimit të shoqërive", por jo ligjet e "shoqërisë njerëzore", sepse "njerëzimi nuk përbëhet nga një shoqëri e vetme që ecën mbi një vijë zhvillimi të drejtë dhe të njëanshëm. S'ka një Shoqëri njerëzore të vetme (...ka) një trok individualitete të ndryshme (...) Njerëzimi ecën drejt drejttimeve të ndryshme dhe bile me qëllime dhe me mjete që s'kanë shumë lidhje dhe përngjarje midis tyre".⁴⁸

Një mendim i këtillë, sado që nuk është ruajtur dhe nuk është zhvilluar nga autori ynë, është i rëndësishëm pse u kundërvihet teorive evolucioniste mbi zhvillimin në vijë të drejtë shoqëror e kulturor (prej "stadeve më të ulëta" kah "stadet më të larta"). Është i rëndësishëm pse "pranohen" ndryshueshmëtitë

44 Po aty

45 Po aty, ff. 72 dhe 75.

46 Po aty, f. 76

47 Khs: Branko Merxhani, *Aguste Comte, 3 Comte-i dhe sociologjia e sotme*, Përpjekja Shqiptare, 16/1938, Tiranë, ff. 185-187

48 Po aty, ff. 186-187

shoqërore e kulturore, orientimet e ndryshme të shoqërive dhe të kulturave, me "mjete e qëllime që mund të mos kenë të ngjarë midis tyre"; me një fjalë, pse është i kundërt me konceptin evropocentrik të kulturës dhe pse në një mënyrë u kundërvihet tezave mbi "superioritetet" shoqërore e kulturore, teza këto që do të problematizohen e të hidhen poshtë mbi baza shkencore nga disa kulturologë e antropologë të kohës sonë. Është interesant të theksohet, po duam të themi se duket *interesante* teza që i kundërvihet konceptcionit të kulturës si kulturë *par excellence* nga një autor shqiptar i viteve '30, i cili, në shkrimet e tjera të tij, është ithtar i flaktë i "oksidentalizmit" dhe i konceptcionit mbi zhvillimin shoqëror e kulturor mbi baza, të cilat pak më sipër i kritikoi. Edhe ky fakt flet se "neoshqiptarët" rrëmbenin ide e konceptione nga më të ndryshmet, pa arritur t'i përpunojnë ato, të marrin një qëndrim ndaj tyre, në mënyrë që të mund të kenë një orientim të caktuar.

Derisa është e pamundshme, siç e thamë më lart, të gjesh një konceptcion të qartë të "neoshqiptarëve" mbi çështjet e shoqërisë dhe të kulturës shqiptare, të cilat i diskutuan ata në shtypin dhe periodikun e kohës (konceptcionet e tyre ndryshonin prej artikullit në artikull, bile dhe brenda një punimi të vetëm), është lehtë të vërehet, po themi, disponimi që kishin ata ndaj marksizmit dhe "bolshevizmit". Si "demokratë" që e quanin veten, u munduan të jenë "më të matur" se të tjerët ("të vjetrit", "të rinjtë", klerikalët) në "kritikën" e tyre ndaj marksizmit. "Neoshqiptarët" nuk e hodhën poshtë, por "hynë" në dialog me marksizmin, për ta flakur atë me "argumente shkencore" dhe filozofikisht e sociologjikisht për të treguar se "marksizmi është i çalë dhe i paplotësuar, hem si *Theori* përgjithësisht, hem si *Praktikë* posaçërisht".⁴⁹ Këtë "punë e bëjnë nga frika se "mos krijohet ndonjë konfusion i dëmshëm vetëm e vetëm nga shkaku i marrirave foshnjarake të disa (për fat të mirë) shumë të pakët, gjoja intelektualë ose edhe nga shkaku i konsepsionit shumë të ngushtë (për fat të keq) që dëftejnë zakonisht në të tilla raste funksionarët e shtetit".⁵⁰ Kështu, Branko Merxhani në një kryeartikull të *Përpyjekjes shqiptare* tregon se pse nuk është marksist, "hem

49 *Përpyjekja Shqiptare*, 3/1936, f. 180

50 *Përpyjekja Shqiptare*, 4-5-6/1937, f. 193

si një njeri-mendimtar, hem, dhe bile shumë më tepër si njeri-shqiptar” dhe “jo vetëm në lëmin e shkoqitjeve teorike, por edhe në pikëpamjet politiko-shoqërore të zhvillimit ndërkom-bëtar”!⁵¹

Në punimin “Pse nuk jam Marksist”, Branko Merxhani ia vë vetes për detyrë t’i shpjegojë “pikëpamjet” e veta “duke krahasuar doktrinat marksiste me ngjarjet praktike të jetës shoqërore” dhe duke u ndalur vetëm “në disa” nga “pretendimet” e marksizmit. Së pari, e konsideron të pabazë “pretendimin” e marksizmit sipas të cilit “dy të tretat e fitimeve të popullit shkojnë në duart e një të pestës së popullatës së një vendit”, për ta rrënuar pastaj “argumentin tjetër” të marksizmit sipas të cilit “regjimi kapitalist zhduk industrinë e vogël” dhe kur i bën këto punë, duke u ndalur rrugës edhe te një “pretendim marksist” (“nga më themelore: fitimet e kapitalistëve shtohen gjithnjë, kurse mëditjet e punëtorëve ulen”),⁵² Branko Merxhani, “hem si një njeri-mendimtar, hem, bile shumë më tepër si njeri-shqiptar” konkludon: “Në qoftë se punëtori ndodhet me të vërtetë në një gjendje mizerable, atëherë vetëm një efekt mund të ketë kjo ndodhje: Mizerja do të bëhet Ideologji dhe rryma revolucionare e proletariatit do të shkojë duke u shtuar. Mirëpo një proletar mizerable si do të jetë në gjendje t’i realizojë detyrat vetëm një gjë del: Mizerje”!⁵³ Kaq për “kritikën shkencore” të “neoshqiptarëve” ndaj marksizmit. Të shohim tashti si e shikonin ata *realizimin praktik* të doktrinës marksiste -*bolshevizmin*! Për këtë punë u duheshin në fillim këto fjalë të Veberit: “Që të dy rrymat ekstremiste të kohës sonë Bolshevizmi dhe Fashizmi, fuqitë e tyre i marrin nga dekompozimi i idesë demokratike mbi shtetin”.⁵⁴ Pastaj deklaroheshin se nuk janë “as fashistë”, “as bolshevikë”, “as liberalë” e “as absolutistë”, por janë *demokratë* dhe jo çfarëdo demokratësh, veçse demokratë, njëherë *radikalë*, e pastaj të *disiplinuar*, që ia kishin vënë vetes për detyrë të punojnë në drejtim të formimit të vetëdijes kombëtare dhe të ngritjes së

51 Po aty

52 Po aty, ff. 194-196

53 Po aty, f. 196

54 *Përpyekja Shqiptare*, 2/1936, f. 79

një "shoqërie shqiptare" në vend të "shoqërive të vogla dhe të rrethuara brenda zonash të ngushta zakonesh e traditash që luftuan shekuj me radhë njëri-tjetrin"; për të mbrojtur nga "lënda e coptuar" dhe nga "energjitë negative" dhe destruktive" popullin shqiptar si "një Nation".⁵⁵ Pas këtij deklarimi nuk e kishin zor ta kundërshtojnë "marksizmin praktik" - bolshevizmin (!), sepse ai ("marksizmi praktik = komunizmi = bolshevizmi!) mund "të elektrizojë" një "kategori të rinjsh", "të dëshpëruar nga jeta pa ideale" dhe "të dërrmuar shpirtërisht" për vepra "shkatërronjëse dhe vrasëse" si kompensim i mungesës së "idealeve energjike" për të qëndruar "në sheshin e Nacionalizms", kështu që të këtillët pa një pa dy i dorëzohen "Ungjillit komunist që është kundër Atdheut dhe Familjes".⁵⁶ Ndryshe nga Vangjel Koça, Branko Merxhani bolshevizmin e konsideronte si "një fenomen thjesht rus", kurse "symptomat bolshevike" që "viheshin re tuk tek" për drejtorin e *Përpyjekjes shqiptare* ishin rezultat "më tepër i një nervoziteti psikologjik latent që buron nga ambiciet fluturake pa fre të Sturm und Drangut, dhuratë e moshës së re",⁵⁷ "Sëmundja bolshevike" që në Shqipëri, sipas Vangjel Koçës, ishte në fazën e "kloçitjes së parë", mund "të shërohej" pa "Ilaçin" e "politikës policore, domethënë politikës represive që përpiket të çdukij efektet" e me "ilaçin" e politikës shoqërore, "domethënë politikës preventive që përpiket të çdukij shkaqet": shkurt, jo "me gërbaç", por "me një kundër-ide më të mirë".⁵⁸

Që të mos zgjatemi më duke prezentuar "pikëpamjet" e "demokratëve të disiplinuar" mbi çështjet e ndryshme të shoqërisë dhe të kulturës shqiptare, po themi se përkrye deklarimeve të tyre për krijimin e një "lëvizjeje mendore" që kishte për qëllim "përshkrimin", "klasifikimin" dhe "koncentrimin" e të gjitha çështjeve që kanë të bëjnë me "strukturën e veçantë të shoqërisë shqiptare për të krijuar kështu një "shqiptarizëm" jo letraro-romantike, por radikal-demokrate",⁵⁹ "neoshqiptarët"

55 *Përpyjekja Shqiptare*, 3/1936, ff. 175-176

56 Vangjo Nirvana, *Në udhën e Nacionalizms*, *Përpyjekja Shqiptare*, 7/1937, f.2

57 Illyria, 18 Tetor 1935, f. 3

58 Vangjo Nirvana, p.c., f. 3

59 Khs: *Përpyjekja Shqiptare*, 3/1936, ff. 172-180

njëmend qenë "të disiplinuar" për të lëvizur esencialisht diçka në jetën dhe përgjithësisht në kulturën shqiptare. Ç'është e vërteta, distancimi i proklamuar i tyre ndaj pushtetmbajtësve ishte i "racionalizuar" për të qenë në shërbim dhe në funksion pikërisht të pushtetmbajtësve. Megjithkëtë, revistat që drejtuan ata, përkthimet që bënë, shkrimet që kanë mundur të fshihen sikur të ishin shkruar me shkurtesë në dërrasë të zezë. Ato sot kanë rëndësinë e "fakteve" kulturore që flasin për një periudhë rrethanash mjaft komplekse shoqërore e historike, për një kohë kur Marks, Niçej, Dekarti, Bergsoni, Kroçej, Frojdi, Jungu, Adleri, Konti, Veberi, Dyrkemi, Manhajmi, Valeriu, Pirandelo e shumë e shumë shkrimtarë e filozofë, sociologë e dijetarë të tjerë kishin zënë të lëshonin zëra, ani pse të paartikullur, në gjuhën shqipe. Kjo *alali* në kulturën tonë nuk mund të mos shënohet.

ASPEKTI SOCIODEMOGRAFIK I MORTALITETIT TË POPULLSISË SË KOSOVËS

Për dallim nga nataliteti, mortaliteti është komponentë negative në lëvizjen natyrore dhe në lëvizjen e përgjithshme të popullsisë. Shkalla e mortalitetit të përgjithshëm dhe më tepër e mortalitetit të foshnjave është indikator i rëndësishëm i gjendjes shëndetësore dhe i nivelit të zhvillimit socioekonomik e kulturor të një popullate. Është nën ndikim të drejtpërdrejtë dhe reciprokisht të lidhur të faktorëve biologjikë, ekonomikë, socialo-kulturorë dhe shëndetësorë, prandaj lëvizja e tij edhe duhet të trajtohet nën prizmin e këtyre determinanteve dhe rrethanave. Shumë më shpejt se nataliteti, mortaliteti i nënshtrohet ndikimit të të arriturave në sferën shëndetësore dhe socioekonomike në kuptim më të gjerë. Dallimet në nivelin e mortalitetit, si të përgjithshëm, ashtu edhe të atij specifik, midis popullatave të ndryshme janë rezultat i ndryshimeve të strukturës së popullsisë sipas moshës si faktor biologjik dhe i zhvillimit kompleks shoqëroro-ekonomik.

Meqenëse është dukuri negative dhe ndikon në zvogëlimin e numrit të përgjithshëm të popullsisë, për dallim nga nataliteti, ku ka pikëpamje pro dhe contra nivelit të tij, sot ekziston pajtueshmëri e plotë se duhet të bëhen përpjekje të mëdha që, sa më shumë që është e mundur, të zvogëlohet mortaliteti te të gjitha grup-moshat dhe të dy gjinitë e të gjitha popullatave atje ku ai është ende i lartë. Ky është qëllim përgjithësisht i dëshiruar jo vetëm i shkencës së mjekësisë, por edhe i tërë gjinisë njerëzore, pa marrë parasysh përkatësinë raciale, etnike apo

fetare. Zvogëlimi i mortalitetit deri në kufijtë e mundshëm biologjikë do të thotë zgjatje e jetës së njeriut, në një anë, dhe riprodhimin racional e human të popullsisë dhe reduktimin e konsumimit ekstensiv të shëndetit të femrës, në anën tjetër.

Në vendet e pazhvilluara të botës deri në Luftën II Botërore shkalla e mortalitetit ishte në nivel shumë të lartë. Mirëpo, me aksionet që ndërmori OKB-së-ja dhe Organizata Botërore e Shëndetësisë për likuidimin e shumë sëmundjeve të karakterit endemik dhe epidemik, në këto vende mortaliteti u zvogëlua shpejt. Rënia e shpejtë e tij, në rrethanat e natalitetit ende mjaft të lartë, edhe ka kushtëzuar rritjen e shkallës së shtimit natyror dhe të numrit të përgjithshëm të popullsisë në këto vende. Intensiteti i rënies së mortalitetit në vendet dhe rajonet e pazhvilluara duket më i shpejtë edhe për shkak se niveli i tij në këto pjesë të botës, deri vonë në këtë shekull, ishte tepër i lartë, në një anë, dhe pse procesi i transicionit demografik nisi vonë t'i përfshijë, në anën tjetër.

1. DOMINIMI I TIPIT TRADICIONAL TË MORTALITETIT

Derisa te popullatat e shumë vendeve dhe territoreve të gjera apo të ngushta brenda tyre, në sajë të të dhënave mbi ngjarjet vitale, mbi lëvizjet natyrore, pra edhe mortaliteti si komponentë e saj shumë e rëndësishme, mund të ndiqet qysh para disa shekujve, ndërkaq në *Kosovë dhe te shqiptarët, në mungesë të regjistrave të gjendjes civile apo informatave të ngjashme statistikore, ku evidencohen dukuritë themelore demografike, rrjedhën e mortalitetit mund ta ndjekim vetëm nga fillimi i shekullit tonë, përkatësisht nga viti 1911,¹ ndërsa për popullsinë e Shqipërisë edhe më vonë, vetëm nga fundi i viteve '30.²* Edhe pse nuk janë të plota, këto të dhëna ofrojnë një mundësi për ta përcjellë lëvizjen e mortalitetit dhe të zhvillimit bazë demografik të kohës që i referohen, në një anë, dhe për ta bërë rikonstruktimin edhe të gjendjes sociodemografike të periudhës para shekullit XX, kur

1 Shih më gjerë: R. Njegić, "Prirodno kretanje stanovništva NR Srbije od 1863 do 1954 godine", Prikazi, br.20, Zavod za statistiku Srbije, Beograd 1957; V. Simeunović, "Stanovništvo Jugoslavije i socijalističkih republika 1921-1961", *Studije, analize i prikazi*, br. 22, Savezni zavod za statistiku, Beograd 1964

2 Vjetari Statistikor i RPSH 1969 dhe 1970, Drejtoria e Statistikës, Tiranë 1970, fq. 25-26

popullsia kishte rrjedha ciklike të zhvillimit, gjë që krejt varej nga intensiteti i sëmundjeve epidemike, të cilat në pamundësi që të lokalizoheshin e të eliminoreshin, merrnin përmasa të gjera dhe viktimat të mëdha (mortaja, kolera, lia, malaria, tifoja, tuberkulozi etj.), pastaj vitet e thatësisë, luftërat etj., kur më së shumti e pësonin foshnjat, fëmijët dhe femrat në periudhën e përtëritjes biologjike (15-49 vjet). *Për këto arsye edhe përparimi demografik ishte tepër i ngadalshëm, sikurse të të gjitha popullatat e periudhës paraindustriale.*³

Deri në dhjetëvjetëshin e gjashtë të këtij shekulli, në Kosovë dhe në trojet shqiptare në përgjithësi, për shkak të mbrojtjes së dobët shëndetësore,⁴ standardit shumë të ulët jetësor,⁵ kushteve të rënies të ulët të kulturës shëndetësore etj., shkalla e mortalitetit ishte shumë e lartë, ndërsa në shumë mjedise rurale dhe agrare ishte shumë mbi mesataren e Kosovës. Në vitet '50 ushqimi ishte aq i njëtrajtshëm dhe i pamjaftueshëm, prandaj ekspertët konstatuan se "në pjesën dërmuese të popullsisë ushqimi është në atë masë larg parimeve themelore të fiziologjisë sa që mund të thuhet se ai u kundërvihet ligjeve të fiziologjisë së ushqimit dhe është për t'u habitur se si organizmi me këtë ushqim mund të mbahet".⁶ Deri në vitet e përmendura shkalla e mortalitetit në Kosovë mund të krahasohej me shumë vende të pazhvilluara të botës: p.sh. në gjysmën e

3 M. Reinhard, A. Armengaud et J. Dupaquier, Histoire générale de la population mondiale, III éd., Montchrestien, Paris 1968, fq. 9-174; A. Armengaud, Démographie et sociétés, Stock, Paris 1966, fq. 13-67.

4 Çfarë ishte gjendja në lëmin e shëndetësisë në Kosovë para dhe menjëherë pas Luftës II Botërore tregojnë këto të dhëna: në prag të luftës Kosova kishte 5 spitale me gjithsej 390 shtretër, 5 shtëpi të shëndetit (me 5 mjekë); gjithsej kishte 39 mjekë dhe 14 kuadro ndihmësmjeku (me shkollë të mesme dhe pa të). Në vitin 1945 ky numër zvogëlohet në 14 mjekë dhe 7 ndihmësmjeku, kurse numri i farmacistëve është gjithsej 9. Në vitin 1952 në një mjekë vinin 8.526 banorë, ishin 101 ndihmësmjeku dhe 1.308 shtretër. I gjithë ky kuadër shëndetësor ishte i përqëndruar në vendbanimet e atëhershme urbane (Më gjerë në: Zhvillimi ekonomik dhe shoqëror i KSA të Kosovës 1947-1972, Enti Krahinor i Statistikës, Prishtinë 1974, fq. 133).

5 Kosova ishte territor në të cilin në strukturën e ushqimit deri vonë pas Luftës II Botërore dominonin gjërat ushqimore bimore (rreth 82%), buka përbënte rreth 75%; dominante buka e misrit dhe rreth 90% të prodhimit të tij është përdorur për ushqimin e njerzëve (Shih më gjerë: S. Tošović, "Petrošnja prehrambenih proizvoda u seoskim domaćinstvima NR Srbije", Poljoprivreda i zadrugarstvo, br. 9, Beograd 1961, fq. 18-19; S. Suvar, "Životni i društveni standard u našem današnjem selu", Naše teme, br. 12, Zagreb 1964, fq. 1980).

6 K. Šnajder, "Isхранa i njen uticaj na biološki snagu stanovništva u Autonomnoj Kosovsko-Metohijskoj", Zbornik radova SAN, XXVII, Institut za izučavanje ishrane naroda, knj. 2, Beograd 1953; Stanje i mogućnosti razvoja privrede Kosova i Metohije, Priština 1957, fq. 27.

viteve '50 me Egjiptin (21 promilë), Sudanin (19 promilë) etj.⁷ Deri në këto vite, për nga të gjitha veçoritë e vdekshmërisë, Kosova i përkiste tipit tradicional të mortalitetit: shumë e lartë shkalla e mortalitetit të përgjithshëm të të dy gjinitë, shumë e lartë mortaliteti i foshnjave dhe i fëmijëve të vegjël, vdekja më e madhe të femrat në të gjitha grup-moshat, veçanërisht në vitet e para të jetës dhe në periudhën e riprodhimit biologjik, dominimi i shkaqeve ekzogjene të vdekjes, zgjatja e mesatares së pritur të jetës mjaft e ulët (nën 50 vjet), sidomos të femrat etj.

Tabela 1. Lëvizja e shkallës së mortalitetit të përgjithshëm dhe mortalitetit të foshnjave në Kosovë në periudhën 1911-1995 (në promilë)⁸

	Mortaliteti i përgjithshëm	Mortaliteti i foshnjave
1911 - 1915	34,0	-
1916 - 1920	38,0	-
1921 - 1925	30,0	-
1926 - 1930	25,0	-
1931 - 1935	21,0	198,2
1936 - 1940	18,0	161,8
1947 - 1950	15,5	159,7
1951 - 1955	18,2	155,6
1956 - 1960	14,9	145,1
1961 - 1965	12,4	132,4
1966 - 1970	9,7	105,7
1971 - 1975	8,1	84,1
1976 - 1980	6,5	72,8

7 Shih më gjerë: M. Macura, "Pogled na demografske probleme savremene Afrike", Stanovništvo, br. 1, CDI, IDN, Beograd 1963, fq. 73-97.

8 Burimi: R. Njegić, "Prirodno kretanje stanovništva NR Srbije od 1863. do 1954", Prikazi, br. 20, Zavod za statistiku Srbije, Beograd 1957; Vjetari Statistikor i KSA të Kosovës, IX, Enti Krahinor i Statistikës, Prishtinë 1984, fq. 27; Statistički godišnjak Jugoslavije (vitet përkatëse), SZS, Beograd 1987, fq. 438-439; H. Islami, Rrjedha demografike shqiptare, Dukagjini, Pejë 1994, fq. 37

1981 - 1985	6,2	64,2
1986 - 1990	5,3	52,1
1991 - 1995	3,9	29,2

Nga të dhënat shihet se ka pasur fluktuime në nivelin e mortalitetit, sidomos në fillim të këtij shekulli dhe në vitet '50, ku sikur del se më i ulët ishte mortaliteti në periudhën 1911-1915 se më vonë apo menjëherë pas Luftës II më i ulët se në fillim të viteve '50. Ose, p.sh. nuk është e mundur në vitin 1950 shkalla e mortalitetit të foshnjave të jetë më e lartë te meshkujt sesa te femrat etj. Një gjendje dhe lëvizje e tillë e mortalitetit mund të shpjegohet pikërisht me faktin e zënë në gojë se nuk janë regjistruar të gjitha rastet e vdekjeve, sikundër edhe të lindjeve, kështu që për periudhën e fillimit të shekullit as që mund të flitet për funksionimin e shërbimeve civile dhe për evidencimin e saktë të lindjeve, të vdekjeve, të martesave dhe të shkurorëzimeve. Por, edhe menjëherë pas Luftës II Botërore, shërbimet e gjendjes civile karakterizoheshin me dobësi të mëdha. Në bazë të disa hulumtimeve, defektet në statistikën vitale kishin të bënim vëçanërisht me Kosovën, me shqiptarët dhe me popullsinë e konfesionit mysliman. Kështu, *p.sh. për Kosovë dhe Sanxhak konsiderohet se numri i rasteve të vdekjeve jo të regjistruara në periudhën 1948-1953 ka mundur të arrijë madje edhe deri 10.000 veta.*⁹ Në bazë të rezultateve të kontrollit të statistikës vitale, të bërë sipas metodës së mostrës nga fundi i vitit 1955, si dhe të një ankete mbi përfshirjen e ngjarjeve vitale, të realizuar në vitet 1967-1970, del se në Kosovë mospërfshirja për vitin 1955 ishte 12,6% (Mali i Zi 24,6%; BeH 9,1%), ndërsa në vitet 1967-1970 13,0% (BeH 13,6%; Maqedonia 9,2%).¹⁰ Ose, kur të krahasohen të dhënat absolute dhe relative për mortalitetin midis Kosovës dhe Shqipërisë në vitin 1939, shihet qartë se është fjala për defekte të mëdha, sepse nuk është e mundur që në Kosovë të jenë të dy këto vlera më të larta se në Shqipëri, kur dihet se, sipas vlerësimeve për të dy popullatat, Shqipëria kishte diçka mbi një milion banorë, ndërsa Kosova rreth 650.000 banorë. Në anën tjetër, gjendja shëndetësore dhe socioekonomike në asnjë

9 Shih më gjerë: Prvi rezultati popisa stanovništva NR Srbije od 31. III. 1953. godine, Zavod za statistiku i evidenciju NR Srbije, Beograd 1953, Serija B, sv. 3, fq. VII.

10 Demografska statistika 1990, SZS, Beograd 1992, fq. 7.

mënyrë nuk ka mundur të ishte më e mirë në Shqipëri se në Kosovë. Variacione në shkallën e mortalitetit hetohen edhe më vonë, me kërcime të mëdha në disa vjet si te mortaliteti i përgjithshëm, ashtu edhe te ai i foshnjave. Një dukuri e tillë vërehej pothuajse në të gjitha territoret e ish-Jugosllavisë në vitet 1951, 1953, 1955, 1957 dhe 1962, por më karakteristike ishte në Kosovë dhe në Maqedoni. Dallimet në shkallën e mortalitetit të përgjithshëm në këto vite në raport me vitet e mëparshme në Kosovë arrin deri 3 promilë, ndërsa në Maqedoni deri 2 promilë. Por, fluktuimet më të mëdha janë pikërisht te mortaliteti i foshnjave, të cilat në Kosovë janë deri 33 promilë dhe në Maqedoni deri 25 promilë.¹¹ *Një fluktuim i tillë shpjegohet si rrjedhim i rrethanave jo të vulltshme klimatike, i shfaqjes së gripit etj.*¹², por në këto territore nuk përjashtohet edhe mundësia e mosregjistrimit të të gjitha rasteve të vdekjes. Tendenca e nënregjistrimit të ngjarjeve vitale (natalitetit, mortalitetit të përgjithshëm dhe sidomos mortalitetit të foshnjave) në Kosovë dhe në trojet shqiptare vërehet edhe nga fundi i viteve '80 dhe fillimi i viteve '90. Mund të vlerësohet se në fillim të viteve '90 mospërfillja mund të arrinte për mortalitetin rreth 25%, para se gjithash për shkak të nënregjistrimit të mortalitetit të foshnjave, ndërsa për natalitetin afër 20%. Faktin e nënregjistrimit të ngjarjeve vitale, veçanarisht të natalitetit dhe të mortalitetit të foshnjave, e pranojnë edhe vetë autorët dhe institucionet statistikore e shkencore serbe.¹³

11 N. Stojkov - Z. Jevtić, Utičaj sezonskih i ostalih faktora na mortalitet stanovništva Jugoslavije 1050-1969, Studije, analize i prikazi, 59, SZS, Beograd 1972, fq. 10, 18

12 Grup autorësh, Demografski razvitak Kosova i Metohije (interna studija), CD, IDN, Beograd 1963, fq. 3; N. Stojkov - Z. Jevtić, Po aty, fq. 7-25

13 Shih: G. Penev, S. Pavkov, E. Jovanović "Naselja u Srbiji sa negativnim ili nultim prirodnim prirastajem u 1991. godini.", STANOVNIŠTVO, Br. 1-4/1992 --1-2/1993, Centar za Demografska Istraživanja, Institut društvenih nauka, Beograd, 1993, fq. 227

Për nënregjistrimin e ngjarjeve vitale në Kosovë, këta autorë si shembull karakteristik përmendin komunën e Skënderajt, e cila në vitin 1991 ishte shkallë të natalitetit 8,8 promilë (1990, 20,5 promilë) dhe shkallë të mortalitetit 1,4 promilë, ndërsa në vitin 1986 shkalla e natalitetit në këtë komunë ishte 33,4 dhe e mortalitetit 5,4 promilë. Një rënje kaq e madhe, sado që të ishte emigrimi i të rinjve masiv, nuk është e mundur

Tabela 2. Ecuria e mortalitetit të përgjithshëm në Kosovë dhe në Shqipëri në disa vjet karakteristike (në vlera absolute dhe relative)¹⁴

Viti	Kosova		Shqipëria	
	Numri i vdekjeve	në 1.000 banorë	Numri i vdekjeve	në 1.000 banorë
1939	20.725	17,6	16.013	15,1
1950	12.991	17,0	17.215	14,0
1960	13.365	14,2	16.775	10,4
1970	10.829	8,9	19.774	9,2
1980	8.909	5,7	16.981	6,4
1985	11.829	6,7	17.179	5,8
1989	10.181	5,3	18.168	5,7
1995	8.078	3,9	18.060	5,6

2. MORTALITETI SIPAS GJINISË DHE MOSHËS

Në vendet dhe popullatat e zhvilluara niveli i mortalitetit në të gjitha grup-moshat është më i lartë te meshkujt dhe dallimet rriten pas moshës 20-vjeçare dhe sidomos pas moshës 50-vjeçare, që shihet qartë në shembullin e Sllovenisë, ndërsa në vendet dhe popullatat e pazhvilluara është e kundërta, bile deri në moshën 40-vjeçare, që vërehet në shembullin e Kosovës; në gjithë periudhën pas Luftës II Botërore në Kosovë dominonin meshkujt. Numri i meshkujve në 100 femra të lindura gjallë ishte midis 110 dhe 108. *Në bazë të hulumtimeve të deritanishme të shkencës mjekësore, demografike etj., del se në tipin e parë të popullatave ndikim dominant ka faktori biologjik, që do të thotë se ndër të lindur gjallë më tepër janë fëmijë të gjinisë mashkullore (5 deri 7%), ndërsa në*

14 Burimi: për Kosovën: V. Simeunović, Stanovništvo Jugoslavije i socijalističkih republika 1921-1961, Studije, analize i prikazi, SZS, Beograd 1964, fq. 42-46; për Shqipërinë: Vjetari Statistikor i RPSH 1969 dhe 1970, Drejtoria e Statistikës, Tiranë 1970, fq. 25-26; për vitin 1995 vlerësimi i Drejtorisë Qendrore të Statistikave (INSTAT), Tiranë 1996.

*tipin e dytë determinantet socioekonomike kanë ndikim të madh në dallimet e përmendura.*¹⁵

Po të formohej struktura e popullsisë sipas gjinisë në ndikimin e natalitetit diferencial dhe të mortalitetit gjithashtu diferencial, atëherë duhet pritur që vdekja e fëmijëve të gjinisë mashkullore të jetë më e madhe, veçanërisht në vitin e parë të jetës, ngase lindin më shumë fëmijë të kësaj gjinie. Mirëpo, meqenëse pikërisht në vendet e zhvilluara jeta e njeriut është e gjatë dhe duke pasur parasysh edhe mobilitetin hapësinor të popullatës, raporti numerik midis meshkujve dhe femrave ndryshon. Edhe pse dukuria e natalitetit diferencial në shkencë ende duhet të shpjegohet, supozohet se në këto vende arsyet pse meshkujt vdesin më shumë se femrat pas moshës 20 vjeçare mund të përmbliidhen në faktin se ushtrojnë profesione më të rënda (xehetarët, ndërtimtarët, bujqit deri në moshën 60-vjeçare etj.), se më shumë pësojnë në fatkeqësi të komunikacionit dhe më shumë u nënshtrohen vdekjeve të dhunshme (vetëvrasjet, vrasjet), disa sëmundje më shumë i godasin meshkujt sesa femrat, siç janë ato kardiovaskulare, sëmundjet kancerogjene në përgjithësi etj., pastaj faktori alkool dhe duhan, i cili lë pasojë të rënda në shëndetin e njeriut, më tepër i godet meshkujt, sepse ata më shumë i konsumojnë etj.¹⁶

Në vendet dhe popullatat e zhvilluara niveli i mortalitetit në të gjitha grup-moshat është më i lartë te meshkujt dhe dallimet rriten pas moshës 20-vjeçare dhe sidomos pas moshës 50-vjeçare, që shihet qartë në shembullin e Sllovenisë, ndërsa në vendet dhe popullatat e pazhvilluara është e kundërta, bile deri në moshën 40-vjeçare, që vërehet në shembullin e Kosovës; në gjithë periudhën pas Luftës II Botërore në Kosovë dominonin meshkujt, ku numri i meshkujve në 100 femra të lindura gjallë ishte midis 110 dhe 108. Në bazë të hulumtimeve të deritanishme të shkencës mjekësore, demografike etj., del se në tipin e parë të popullatave ndikim dominant ka faktori biologjik, që do të thotë se ndër të lindur gjallë më tepër janë fëmijë të gjinisë mashkullore (5 deri 7%), ndërsa në tipin e dytë determinantet

15 Më gjerë në: A. Wertheimer-Baletić, *Demografija (Stanovništvo i ekonomski razvitak)*, Zagreb 1982, fq. 167, 222-224

16 Shih më hollësisht: D. Breznik, "Neke demografske karakteristike smrtnosti stanovništva Jugoslavije", *Stanovništvo*, br 1-4/1989 dhe 1-2/1990, CDI, IDN, Beograd 1990, fq. 13-19

socioekonomike kanë ndikim të madh në dallimet e përmendura.¹⁷

Tabela 3. Shkallët specifike të mortalitetit në Kosovë sipas moshës dhe gjinisë prej vitit 1950-1990 dhe në Slloveni më 1950 dhe 1990¹⁸

Moshë	Gjinia	Kosova					Sllovenia	
		1950	1960	1970	1980	1990	1950	1990
0	M.	156,7	152,8	97,0	65,2	34,5	95,3	9,9
	F.	135,9	167,4	110,9	67,2	35,4	74,5	6,7
1-4	M.	21,8	16,8	5,5	2,4	1,7	3,8	0,3
	F.	22,8	22,1	6,9	2,5	1,6	3,3	0,2
5-9	M.	3,9	1,6	0,9	0,6	0,6	1,4	0,3
	F.	2,2	1,0	0,6	0,4	0,5	1,0	0,2
10-14	M.	2,2	1,0	0,6	0,4	0,4	1,1	0,3
	F.	2,4	1,1	0,5	0,3	0,3	0,8	0,1
15-19	M.	2,9	1,2	0,7	0,8	0,5	2,3	0,8
	F.	5,2	2,5	0,9	0,4	0,2	1,2	0,3
20-24	M.	5,8	2,1	1,5	0,7	0,6	3,6	1,4
	F.	9,6	3,2	0,9	0,6	0,3	1,7	0,5
25-29	M.	6,0	1,6	1,4	0,8	0,7	3,6	1,5
	F.	8,5	3,8	1,4	0,7	0,6	2,3	0,4
30-34	M.	7,1	2,7	1,6	1,4	0,9	4,0	1,8
	F.	10,5	3,8	2,1	0,9	0,7	2,5	0,6
35-39	M.	6,3	2,5	1,8	1,7	0,4	4,4	2,3
	F.	7,7	4,9	2,7	1,3	1,0	2,2	1,0

17 Më gjerë në: A. Wertheimer-Baletić, Demografija (Stanovništvo i ekonomski razvitak), Zagreb 1982, fq. 167, 222-224

18 Burimi: Demografska statistika, 1990, SZS, Beograd 1992, fq. 74, 77

40-44	M.	8,0	4,4	3,8	2,8	2,4	6,4	3,7
	F.	8,0	5,2	3,2	2,2	1,3	3,7	1,6
45-49	M.	7,9	7,2	5,6	4,6	3,7	9,1	6,6
	F.	7,9	5,7	3,7	3,0	2,1	4,8	2,5
50-54	M.	11,8	9,3	9,8	6,1	6,0	13,0	10,1
	F.	8,8	10,3	5,4	4,3	3,7	7,0	4,1
55-59	M.	12,5	18,2	14,0	10,9	10,8	18,8	18,5
	F.	11,2	11,9	10,3	5,9	4,8	11,3	6,1
60-64	M.	24,3	24,9	22,4	16,5	16,9	26,8	24,4
	F.	18,0	22,1	16,6	9,5	9,8	19,7	9,4
65-69	M.	26,9	37,9	30,2	25,3	25,8	39,3	35,6
	F.	19,7	29,2	21,2	16,0	15,5	31,3	16,1
70-74	M.	49,2	49,9	50,1	43,9	38,5	62,7	52,6
	F.	41,8	40,5	43,2	30,9	19,6	54,5	29,8
75-79	M.	63,8	68,2	71,6	59,0	55,5	101,4	89,3
	F.	51,6	53,7	51,9	42,9	35,8	95,3	55,4
80-84	M.	87,5	83,5	92,4	81,3	80,7	158,0	133,9
	F.	87,3	73,5	78,1	73,4	57,3	163,4	95,2
85 e më tepër	M.	157,5	135,4	167,7	105,6	83,9	254,5	162,3
	F.	134,0	88,5	111,2	88,6	57,4	241,2	165,6

Në vendet e pazhvilluara, çfarë është Kosova dhe trojet e tjera etnike shqiptare, mortaliteti më i madh i femrave ka të bëjë kryesisht me vitet e para të jetës dhe me periudhën e riprodhimit (fertiliteti i lartë), si rezultat i kushteve të pavolitshme shëndetësore dhe i lindjeve të shumta jashtë enteve përkatëse (materniteti), por edhe ndikimit të botëkuptimeve tradicionale etj. Në familjet shqiptare, siç dihet, gjithmonë u kanë kushtuar kujdes më të madh fëmijëve të gjinisë mashkullore, duke i lënë pas dore fëmijët e gjinisë femërore, të cilët, në

rrethanat edhe ashtu të rënda socialo-shëndetësore e të tjera, edhe vdesin më tepër, shpeshherë në pikëpamje fiziologjike të shëndoshë. Një qëndrim i tillë ka një traditë të gjatë, por në shumë mjedise ruralo-patriarkale është ruajtur edhe sot e gjithë ditën, ndërsa shkaqet lidhen me nevojën për meshkuj si krah i punës në ekonominë natyrale dhe si faktor i domosdoshëm i kontinuitetit të familjes, i trashëgimit të pasurisë, i mbajtjes së prindërve në pleqëri etj.¹⁹ Ndonëse në rrethana të caktuara shoqëro-historike, ku dominonte tipi i ekonomisë agrare natyrale, pikëpamjet dhe qëndrimet patriarkale lidhur me vlerësimin e funksionit të femrës në përgjithësi kanë mundur (natyrisht padrejtësisht) të gjenin mbështetje, sot ato në asnjë mënyrë nuk mund të justifikohen. *Përveç rolit që ajo gjithnjë kishte dhe ka në zhvillimin e bashkësisë njerëzore, natyra ia kishte përcaktuar edhe një rol tjetër të madh, të rëndë dhe me përgjegjësi -përtëritjen e gjinisë njerëzore. Sot, në rrethanat e reja të shoqërisë shqiptare në përgjithësi, qëndrimi ndaj fëmijëve të gjinisë femërore dhe femrës në përgjithësi, ka pësuar ndryshime të konsiderueshme, por jo edhe të mjaftueshme. Se çfarë është rrjedha e mortalitetit sipas moshës dhe në çfarë shkalle janë dallimet midis Kosovës si vend i pazhvilluar dhe Sllovenisë si vend i zhvilluar në periudhën pas Luftës II Botërore, më së miri shihet nga të dhënat (tabela 3).*

3. MORTALITETI I FOSHNJAVE EDHE SOT PROBLEM I MADH SHËNDETËSOR, SOCIAL DHE HUMAN

Pas viteve '60 vërehet tendenca e zvogëlimit të mortalitetit, si të përgjithshëm (numri i të vdekurve në 1.000 banorë brenda një viti), ashtu edhe mortalitetit të foshnjave ose mortalitetit infantil (numri i të vdekurve në 1.000 lindje të gjalla prej 0 - 365 ditë), me një temp të shpejtuar pas viteve '70, ndonëse në krahasim me vendet e zhvilluara evropiane e të tjera (në vitin 1984 mortaliteti i foshnjave në Japoni ishte rreth 6, në Suedi rreth 7 dhe në Norvegji rreth 8 promilë) dhe në ish-republikat e Jugosllavisë së Dytë (më 1989 Sllovenia rreth 8, Kroacia dhe

19 H. Islami, Fshati i Kosovës, fq. 139-140.

Serbia rreth 11 promilë) mortaliteti mbetet në nivel akoma shumë të lartë.

Është fakt se rënia relativisht e shpejtë e mortalitetit është rezultat i përmirësimit të kushteve sociale dhe jetësore të popullsisë, duke u nisur nga ushqimi dhe struktura e tij, përmirësimi i kushteve të banimit, të higjienës, të veshmbathjes, të shërbimeve shëndetësore dhe të zgjerimit të mjeteve sanitare e deri te ngritja e vetëdijes për ruajtjen e shëndetit, për shërim dhe lindje në entet shëndetësore dhe për vlerësimin e jetës në përgjithësi. Mirëpo, *mortaliteti i foshnjave ka mbetur ende shumë i lartë në nivel të Kosovës dhe më tepër sipas përkatësisë rajonale, sociale dhe etnike. Deri në fund të viteve '60 mortaliteti i foshnjave në Kosovë ishte tepër i lartë, dhe ndër fëmijët e vdekur të moshës deri 4- vjeçare gëlltitte më se gjysmën: në vitin 1968 p.sh. në 100 të vdekur të kësaj moshe 67,3% përbënin foshnjat (Serbia 48,1%; Sllovenia 45,4%), ndërsa deri në vitin 1965 mesatarisht në vit vdisnin mbi 5.000 foshnja, që përbënte më se një të katërtën e të gjitha foshnjave të vdekura në ish-Jugosllavi, ndërsa pas okupimit të Kosovës dhe përjashtimit të mjekëve dhe personelit ndihmës mjekësor shqiptar, supozohet se edhe numri i foshnjave të vdekura është në rritje, ndonëse sipas të dhënave të burimeve zyrtare serbe del e kundërta; edhe rezultatet e projeksioneve të autorëve dhe institucioneve serbe për periudhën 1991-2016 sipas variantit me migrim, tregojnë p.sh. se në vitin 1996 mortaliteti i foshnjave në Kosovë do të jetë rreth 47 promilë (shih tabelën 5 te kaptina mbi parashikimet demografike deri në vitin 2150). Vlerësohet se numri i foshnjave të vdekura mund të përbëjë deri rreth një të pestën e të gjithë të vdekurve në Kosovë, dukuri kjo që mund të haset vetëm në vendet më të pazhvilluara. Ky mortalitet me nivelin relativ dhe vëllimin absolut që ka sot në Kosovë paraqet një problem të madh, jo vetëm shëndetësor, por edhe human dhe shoqëror në përgjithësi.*

3.1. Shkaqet e mortalitetit të lartë të foshnjave

Mortaliteti i foshnjave, siç dihet, paraqet indikatorin më të rëndësishëm, jo vetëm në pasqyrimin e gjendjes së vërtetë shëndetësore të popullit, por edhe të arritjeve në sferën sociale, ekonomike dhe

kulturore të tij. Në vargun e shumë fatkeqësive që e kanë përcjellë zhvillimin e popullatës sonë gjatë historisë ishte edhe mortaliteti i foshnjave, viktimitë ishin të posalindurit, ndërsa pasojat ishin të shumënduarshme. Foshnja është shumë e ndjeshme ndaj të gjitha rrethanave jetësore e sociale, sikurse janë ushqimi, banimi, kujdesi etj. Dhe niveli deri vonë mjaft i lartë i mortalitetit të përgjithshëm është kushtëzuar pikërisht nga shkalla shumë e lartë e mortalitetit të foshnjave, e cila deri në vitet '50 të shekullit tonë ishte ndër më të lartat në botë (midis 180 e 200 promilë mesatarisht në vit). Se pos faktorëve të tjerë, në zvogëlimin e mortalitetit të përgjithshëm, ka ndikuar natyrisht vetë faktori demografik dhe, më konkretisht, struktura shumë e re e popullsisë, më së miri tregon niveli dhe rrjedha e mortalitetit të foshnjave.

Kur të vështrohen shkaqet e vdekjes së foshnjave midis popullatave të pazhvilluara dhe atyre të zhvilluara, vërehet një fakt karakteristik. Në popullatat e para, të cilave u përket Kosova, niveli i lartë i mortalitetit të foshnjave është rezultat i ndikimit të shkaqeve ekzogjene (të jashtme) të vdekjes, siç janë p.sh. pazhvillueshmëria e rrjetit shëndetësor dhe, lidhur me të, përfshirja jo e mjaftueshme e lindjeve në entet shëndetësore, ngase deri në fillim të viteve '90 jashtë tyre dhe pa ndihmë profesionale lindnin rreth një e treta e foshnjave, pastaj mbrojtja e pamjaftueshme e nënave dhe e të posalindurve, kushtet jo të volitshme socioekonomike të jetës (ushqimi, banimi), shkalla e ulët e arsimimit shëndetësor të nënave dhe popullatës në përgjithësi etj. Shëndeti i fëmijëve, sidomos i atyre në vitet e para të jetës, varej shumë nga shëndeti i nënës gjatë periudhës së shtatëzënësisë dhe lindjes. Ndërsa, në popullatat e dyta, që u takojnë p.sh. Suedia, Norvegjia, Sllovenia etj., dominojnë shkaqet endogjene (të brendshme) të vdekjes, sikurse janë malformacionet gjenetike, lindjet e hershme (dështimet), lëndimet dhe rastet e fatkeqësive me rastin e lindjes, shkaqet që lidhen me veçoritë trashëguese etj.

Duke pasur parasysh moshën e foshnjës (0 - 365 ditë), shkaqet e përgjithshme të mortalitetit të foshnjave, si ato socioekonomike, ashtu edhe shkaqet e tjera, në demografi ndahen në, mortalitet neonatal, që përfshin vdekjen e foshnjave deri në 28

ditët e para të jetës dhe në mortalitet postneonatal, që ka të bëjë me foshnjat e vdekura në periudhën prej 28 deri 365 ditë të jetës. Derisa në vendet e zhvilluara gjithnjë ka dominuar mortaliteti neonatal (në vitet '80 në Slloveni rreth 70%, në Suedi rreth 64%), ndërsa në Kosovë deri vonë, por edhe sot, dominon mortaliteti postneonatal. Në vitet e para të pas Luftës II Botërore, në Kosovë p.sh., nga numri i përgjithshëm i foshnjave të vdekura, rreth 30% i përkiste mortalitetit neonatal, ndërsa rreth 70% mortalitetit postneonatal, kurse rreth viteve '90 ndikimi i shkaqeve ekzogjene dhe i mortalitetit postneonatal është zvogëluar, por dallimet ende mbeten të mëdha (55%:45%).

Tabela 4. Lëvizja e mortalitetit të përgjithshëm dhe e mortalitetit të foshnjave në Kosovë prej 1947-1995²⁰

Viti	Numri i vdekjeve	në 1.000 banorë	Numri i foshnjave të vdekura	në 1.000 banorë
1947	9.325	13,0	-	-
1950	12.991	17,0	4.977	141,3
1951	14.833	19,0	5.103	174,2
1952	13.867	17,5	5.197	145,9
1953	16.726	20,6	5.999	173,4
1954	13.201	15,9	5.520	143,0
1955	15.292	18,2	6.025	164,0
1956	13.692	15,9	5.175	136,8
1957	15.300	17,5	5.464	160,0
1958	11.598	13,0	4.928	125,4
1959	12.878	14,0	5.190	138,9
1960	13.365	14,2	5.518	132,5
1961	11.759	12,2	5.108	125,9

20 Burimi: Demografska statistika, 1990, SZS, Beograd 1992, fq. 27, 32; Vjetari Statistikor i KSA të Kosovës, IX, Enti Krahinor i Statistikës, Prishtinë 1984, fq. 27; Statistički godišnjak Jugoslavije, SZS, Beograd 1987, fq. 438-439; Demografska statistika 1993, SZS, Beograd 1996, fq. 54, 57; Saopštenje Saveznog zavoda za statistiku, br. 012, Beograd, 17.01.1996, fq. 10-16; për vitin 1995 të dhënat janë paraprake

1962	15.024	15,1	6.072	146,9
1963	12.423	12,2	5.351	128,9
1964	12.731	12,1	5.418	127,3
1965	11.767	10,9	5.341	122,6
1966	10.266	9,2	4.357	102,7
1967	11.308	9,8	4.739	107,7
1968	10.781	9,1	4.552	102,0
1969	10.892	9,2	4.404	94,8
1970	10.829	8,9	4.296	96,3

1971	10.312	8,2	4.215	89,6
1972	10.270	8,0	3.753	78,3
1973	10.358	7,8	4.053	84,9
1974	10.075	7,4	4.069	81,6
1975	10.018	7,1	3.961	80,3
1976	10.149	7,0	3.678	71,6
1977	9.811	6,6	3.681	73,8
1978	9.776	6,4	3.409	69,5
1979	9.575	6,1	3.424	71,1
1980	8.909	5,7	3.069	57,7

1981	9.677	6,1	3.024	62,9
1982	10.479	6,4	3.466	65,6
1983	11.040	6,6	3.437	69,2
1984	10.573	6,2	2.921	52,9
1985	11.826	6,7	3.026	56,1
1986	10.446	5,8	2.819	51,7
1987	10.307	5,6	2.848	50,7
1988	10.257	5,4	2.916	51,8
1989	10.181	5,3	2.745	51,2
1990	8.214	4,1	1.897	34,4
1991	8.526	4,3	1.757	33,9
1992	8.004	4,0	1.726	34,4
1993	7.804	3,8	1.471	33,3
1994	7.667	3,7	1.081	24,9
1995	8.078	3,9	858	19,8

Deri vonë pas kësaj lufte, pos sëmundjeve të tjera, *tuberkulozi ishte shumë i zgjeruar te fëmijët*: në vitin 1951 në 100.000 fëmijë të moshës përkatëse në Kosovë nga tuberkulozi kishin vdekur mbi 150 fëmijë (Sllovenia 20), ndërsa në vitin

1961 norma e mortalitetit nga tuberkulozi te fëmijët në Kosovë ishte 34,7 (Sllovenia 1,4).²¹ *Mortaliteti nga tuberkulozi si te fëmijët, ashtu edhe te të rriturit deri vonë duhet të jetë shumë më i madh, sepse raportet e shërbimeve përkatëse mbi shkaqet e vdekjes ishin plot mangësi, dhe nga numri i përgjithshëm i të vdekurve në vitin 1955 vetëm 8,2% kishin vdekur në organizatat shëndetësore, vetëm 27,0% ishin shëruar para vdekjes dhe vetëm për 24,3% të të vdekurve dihej shkaku i konstatuar nga mjeku, që do të thotë se të gjitha rastet as që kanë mundur të zbulohen. Pas viteve '70 e '80 këto raporte ishin ndryshuar dukshëm pozitivisht, por ende nuk ishin të kënaqshëm në krahasim me territoret e tjera të ish-Jugosllavisë dhe të vendeve të zhvilluara.*²²

*Aktualisht, me përjashtimin e punëtorëve shqiptarë nga institucionet e shëndetësisë publike, gjendja shëndetësore e popullit është keqësuar dhe, lidhur me këtë, është rritur dhe është thelluar raporti i shkaqeve të vdekjes së foshnjave në favor të faktorëve ekzogjenë (mortaliteti postneonatal), ku vend të rëndësishëm zënë sëmundjet infektive, e në kuadër të tyre edhe tuberkulozi, që konsiderohet si sëmundje sociale, meqenëse paraqitja e saj, përveç standardit shëndetësor, lidhet me një varg faktorësh të karakterit social. Kjo do të thotë se në Kosovë dhe te shqiptarët në përgjithësi shkaqet kryesore të mortalitetit të lartë të foshnjave janë rezultat shumë më pak të faktorëve të natyrës biologjike e shumë më tepër të rrethanave të pavolitshme shëndetësore dhe socioekonomike. Në numrin më të madh të rasteve të vdekjes është, pra, fjala për foshnjat fiziologjikisht të shëndosha.*²³

Mirëpo, struktura e të vdekurve sipas shkaqeve të vdekjes në Kosovë tregon një gjendje edhe më karakteristike, pothuajse pa dallime sipas gjinisë: në vitin 1988, nga numri i gjithëmbarshtëm i të vdekurve të dy gjinive, vendin e parë e zinin sëmundjet e sistemit

21 N. Stojkov, "Mortalitet dece od tuberkuloze u Jugoslaviji od 1951-1962. godine", Stanovništvo, br. 4, CDI, IDN, Beograd 1964, fq. 352-353

22 Vjetari Statistikor i KSA të Kosovës, XIII, Enti Krahinor i Statistikës, Prishtinë 1988, fq. 36

23 Me aspektet demografike të mortalitetit të foshnjave dhe shkaqeve të tij më së shumti është marrë demografi francez J. B.-Pichat (Shih më gjerë: J. Bourgeois-Pichat, "De la mesure de la mortalité infantile", *Population*, janvier-mars, Institut nationale d'études démographiques (INED), Paris 1946; "La mesure de la mortalité infantile: les causes de décès", *Population*, juillet-septembre, INED, Paris 1951; "La mesure de la mortalité infantile: principes et méthodes", *Population*, avril-juin, INED, Paris 1961; "Evolution récente de la mortalité infantile", *Population*, 3, INED, Paris 1964 etj.

cirkulator ose të enëve të gjakut (rreth 31%), pastaj gjendjet jo mjaft të definuara dhe simptomat (rreth 29%), neoplazmat dhe sëmundjet kancerogjene (8,3% për meshkuj dhe 6,3% për femra), sëmundjet e sistemit respirator (rreth 8%), sëmundjet infektive dhe parazitore (rreth 7%), lëndimet dhe helmimet (rreth 7% për femra dhe rreth 2,5% për meshkuj), sëmundjet e sistemit digjestiv (rreth 2%) etj. Në ish-njësitë e zhvilluara të ish-Jugosllavisë, me dallime të theksuara sipas gjinisë, dominonin sëmundjet e sistemit cirkulator (Vojvodina 65,8% për femra dhe 54,1% për meshkuj; Serbia 60,5% për femra dhe 50,8% për meshkuj; Kroacia 58,8% për femra dhe 44,8% për meshkuj; Sllovenia 55,2% për femra dhe 42,4% për meshkuj), pastaj vinin sëmundjet kancerogjene (Sllovenia 23,2% për meshkuj dhe 18,7% për femra; Kroacia 22,0% për meshkuj dhe 16,8% për femra; Vojvodina 19,1% për meshkuj dhe 16,1% për femra; Serbia 17,0% për meshkuj dhe 15,7% për femra), ndërsa në raport me Kosovën përqindja e gjendjeve jo mjaft të definuara dhe simptomave ishte shumë e ulët dhe pa dallime sipas gjinisë (Serbia dhe Kroacia rreth 6%, Vojvodina rreth dhe Sllovenia rreth 2%). Ndërkaq, sa u përket vdekjeve të dhunshme (fatkeqësitë, vetëvrasjet dhe vrasjet), në Kosovë në vitin 1950 në 100.000 banorë vinin 21,0 veta (Sllovenia 59; Vojvodina 44,9; Kroacia 42,1; Serbia 26,9), ndërsa në vitin 1988 ky numër zvogëlohet në 6,4 veta (Sllovenia 66,3; Kroacia 63,4; Vojvodina 38,4; Serbia 38,3).²⁴ Më herët, *përqindja e shkaqeve jo mjaft të definuara të mortalitetit të foshnjave ishte shumë më e madhe; në vitin 1967 p.sh. në Kosovë kjo përqindje arrinte në 64,2% (Serbia 36,3%; Kroacia 31,8%; Vojvodina 14,9%; Sllovenia 7,2%).*²⁵

24 D. Breznik, Stanovništvo Jugoslavije, fq. 103

25 N. Stojkov, *Smrtnost dece i omladine u Jugoslaviji od 1951-1968*, Studije, analize i prikazi, 58, SZS, Beograd 1971, fq. 30

Tabela 5. Lëvizja e mortalitetit të përgjithshëm dhe e mortalitetit të foshnjave në Serbi dhe në Vojvodinë prej 1950-1995²⁶

Viti	Numri i vdekjeve	në 1.000 banorë të vdekur	Numri i foshnjave	në 1.000 banorë
Serbia				
1950	53.361	12,4	12.243	101,7
1960	43.283	9,0	5.941	68,7
1970	47.295	9,1	3.075	39,9
1980	52.953	9,3	1.899	23,5
1990	60.287	10,3	1.162	17,2
1991	62.523	1,8	1.039	15,4
1992	65.569	11,3	1.094	16,9
1993	67.131	11,6	1.142	17,3
1994	65.493	11,3	1.000	15,7
1995	67.493	11,7	1.155	17,7
Vojvodina				
1950	23.490	14,0	6.223	145,1
1960	18.589	10,1	2.407	73,4
1970	19.916	10,2	906	35,7
1980	23.227	11,4	549	19,1
1990	25.228	12,3	322	14,1
1991	26.549	13,2	283	12,3
1992	27.906	13,9	305	13,8
1993	27.990	14,0	334	15,2
1994	27.518	13,8	311	14,4
1995	27.266	13,8	160	7,5

4. ZGJATJA E MESATARES SË JETËS SË TË POSALINDURVE - NË RRITJE

Kur të vështrohet evolucioni i mortalitetit në çdo popullatë, duhet të vihet në pah ndikimi i një faktori shumë me rëndësi,

26 Burimi: Demografska statistika 1993, SZS, Beograd 1996, fq. 52-57; Saopštenje Saveznog zavoda za statistiku, br. 012, Beograd, 17. 01. 1996, fq. 7-16

e ky është zgjatja e mesatares së jetës së të posalindurve, i cili në demografi merret edhe si indikator sintetik i nivelit dhe i intensitetit të vdekshmërisë së një popullate.²⁷ Në qoftë se krahasohet mesatarja e jetës së të posalindurve në fillim të viteve '80 në raport me fillimin e viteve '50 në Kosovë, shihet qartë se është bërë një ndryshim i madh te të dy gjinitë: për meshkujt është rritur për rreth 20 vjet, ndërsa për femrat për rreth 26 vjet. Midis Kosovës dhe ish-republikave të zhvilluara në fillim të viteve '50, edhe në këtë indikator dallimet ishin mjaft të mëdha, sidomos te femrat, sikundër që këto dallime nuk ishin të vogla edhe në raport me Shqipërinë, ndërsa me vendet e zhvilluara (Suedia etj.) dallimet arrinin për femra rreth 30 vjet dhe për meshkuj rreth 22 vjet.

Tabela 6. Lëvizja e zgjatjes së mesatares së jetës së të posalindurve në Kosovë dhe në disa vende të tjera me shkallë të ndryshme të zhvillimit, sipas gjinisë²⁸

Vendi	Gjinia	1952- 1954	1980- 1982	1985	1990
Kosova	M.	48,6	68,1	-	70,5
	F.	45,3	71,5	-	74,9
Serbia	M.	59,1	61,1	-	70,1
	F.	69,4	73,9	-	75,0
Sllovenia	M.	63,0	68,1	-	69,3
	F.	67,3	75,2	-	77,1
Japonia	M.	-	-	75,5	-
	F.	-	-	81,6	-
Suedia	M.	70,8 (1957)	-	73,8	-

27 Mesatarja e jetës është pasqyrë e mortalitetit të të gjitha grupeve të popullsisë sipas moshës, ndërsa mesatarja e jetës të të posalindurve nënkupton numrin mesatar të vjetëve që do t'i jetojë fëmija i lindur sot (shansi për jetë), me kusht që të mos ndryshohet mortaliteti sipas moshës nga gjendja që vështrohet në atë vit

28 Burimi: Saopštenje Saveznog zavoda za statistiku, br. 510, Beograd; D. Breznik, Stanovništvo Jugoslavije, Chronos, Titograd 1991, fq. 108; Demografska statistika, 1990, SZS, Beograd 1992; OUN, Demographic Yearbook, New York 1988; Vjetari Statistikor i RPSSH-së, Drejtoria e Statistikës, Tiranë 1990, fq. 50

F.	74,3	-	79,9	-
Norvegjia M.	-	-	72,6	-
F.	-	-	79,6	-
Shqipëria M.	52,6 (1950-	67,7 (1980-	68,7	-
F.	54,4 1951)	72,2 1981)	75,5	-

Për analizën dhe përcjelljen e nivelit dhe të lëvizjes së mortalitetit të popullsisë duhet përmendur edhe dy indikatorë të tjerë, gjithashtu të karakterit sintetik. Është fjala për moshën mesatare të të vdekurve dhe përqindjen e të vdekurve të moshës mbi 50 vjeç në numrin e përgjithshëm të të vdekurve. *Me zvogëlimin e mortalitetit, mosha mesatare e të vdekurve suksesivisht rritet dhe këtë rrjedhë e dikton kryesisht rënia e mortalitetit të foshnjave, e fëmijëve të vegjël dhe e të rinjve në përgjithësi. Në krahasim me vendet dhe popullatat e zhvilluara, në Kosovë të të dy gjinitë kjo moshë mesatare është e ulët pikërisht për shkak të shkallës së lartë të mortalitetit të foshnjave. Rreth viteve '50 kjo mesatare në Kosovë për meshkujt ishte 21,5 vjet (Serbia 37,7; Sllovenia 48,7) dhe për femrat 23,0 vjet (Serbia 42,1; Sllovenia 55,0). Ndërsa në vitin 1989 edhe në Kosovë vërehet rritje e konsiderueshme e kësaj moshe, si pasojë e zvogëlimit të mortalitetit të foshnjave dhe e fëmijëve të vegjël: për meshkujt mosha mesatare e të vdekurve është 45,3 vjet (Serbia 66,2; Sllovenia 64,6) dhe për femrat 42,9 vjet (Serbia 71,0; Sllovenia 73,2).*

Sa i përket numrit absolut dhe relativ të të vdekurve mbi 50 vjeç, gjithashtu në Kosovë, në numrin e përgjithshëm të të vdekurve, vërehet përqindje e ulët e personave mbi këtë moshë, përsëri për arsye të përqindjes së lartë të të vdekurve nën 5 vjet. Rreth viteve '50 përqindja e personave të vdekur të moshës mbi 50 vjeç në numrin e përgjithshëm të të vdekurve në Kosovë për meshkujt ishte 21,3% (Serbia 41,4%; Sllovenia 58,1%) dhe për femrat 21,0% (Serbia 48,1%; Sllovenia 68,6%), kurse rreth viteve '90 në Kosovë shënohen ndryshime pozitive, por jo edhe të kënaqshme në raport me vendet e tjera. Kështu, përqindja e të vdekurve mbi këtë moshë rritet për meshkuj në 55,6% (Serbia

86,9%; Sllovenia 83,4%) dhe për femra në 49,2% (Serbia 91,2%; Sllovenia 92,8%).²⁹

DIFERENCIMI SHOQËROR I VDEKSHMËRISË

Me rastin e hulumtimit të evolucionit të vdekshmërisë të çdo popullate, pasqyrën më complete të nivelit dhe lëvizjes së mortalitetit e ofron diferencimi i tij sipas karakteristikave të ndryshme shoqërore, *para së gjithash sipas aktivitetit ekonomik, përkatësisë socioprofesionale, arsimore, rurale, urbane, etnike etj.*, por si problem kryesor dalin mungesa e të dhënave dhe disa të meta të natyrës metodologjike, të cilat këtu, për shkak të hapësirës së kufizuar, nuk mund t'i trajtojmë hollësisht. Mirëpo, sipas hulumtimeve të deritanishme, është vërejtur një rregullsi e përgjithshme: shkalla më e lartë e mortalitetit është te popullsia e mbajtur, popullsia bujqësore, popullsia e pashkolluar, popullsia rurale, pastaj te personat aktivë ose te pensionistët, që i përkasin ose i përkisnin sektorit primar dhe sekondar të veprimtarisë ekonomike (bujqit, minatorët, ndërtimtarët etj.), si dhe kategoria e personave të sektorit terciar (punëtorët e komunikacionit). Rregullsia e përgjithshme e diferencimit shoqëror të mortalitetit mund të përmbliidhet në faktin se sa më e lartë që të jetë pozita sociale e një kategorie të popullsisë në strukturën shoqërore, aq më i ulët është niveli i mortalitetit dhe e kundërta.

Sa i përket përkatësisë etnike, *si një nga kategoritë sociale, në ish-Jugosllavi p.sh., shkallë më të lartë të mortalitetit kanë pasur shqiptarët*: mortalitet të përgjithshëm deri në gjysmën e viteve '60, ndërsa mortalitet të foshnjave deri në shkatërrimin e këtij shteti. Në vitin 1953 shkalla e mortalitetit të përgjithshëm te shqiptarët ishte 25,2 promilë (serbët 11,2; sllovenët 10,0), më 1961 14,1 promilë (serbët 8,2; sllovenët 8,9), ndërsa mortaliteti i foshnjave në vitin 1953 te shqiptarët ishte 194,5 promilë (serbët 99,6; sllovenët 58,7) dhe më 1961 142,3 promila (serbët 69,7; sllovenët 29,5).³⁰ Në mungesë të të dhënave të

29 Demografiska statistika, SZS, Beograd 1990; D. Breznik, Stanovništvo Jugoslavije, fq. 110

30 A. Plavec, Smrtnost stanovništva u Jugoslaviji 1950-1964, Studije, analize i prikazi, 37, SZS, Beograd 1968, fq. 25

regjistrimeve të mëvonshme për shkallët specifike të mortalitetit dhe konkretisht për moshën 0 - 365 ditë sipas kombësisë, po i japim të dhënat për grup-moshën 0 - 4 vjet: në vitin 1971, shkalla e mortalitetit të shqiptarët për meshkuj ishte 27,3 promilë (serbët 10,2; sllovenët 6,4),³¹ ndërsa për femra 31,1 promilë (serbët 8,8; sllovenët 5,8).

Mirëpo, sipas statistikës vijuese demografike, ku jepen të dhënat themelore për zhvillimin e popullsisë dhe më hollësisht për ngjarjet vitale, në Kosovë në vitin 1990, nga numri i përgjithshëm i të vdekurve sipas kombësisë, gjinisë dhe moshës të shqiptarët, turqit dhe romët përqindja e foshnjave të të dy gjinitë ishte shumë e lartë, ndërsa të serbët dhe malazezët, por edhe të boshnjakët shumë më e ulët. Pasqyra e përqindjes së foshnjave në numrin e gjithëmbarrshëm të të vdekurve sipas kombësisë dhe gjinisë në këtë vit në Kosovë dukej kështu: të shqiptarët pjesëmarrja për femra ishte 33,1% dhe për meshkuj 25,6%, të turqit 28,0%:15,0% dhe të romët 23,6%:12,6%, ndërsa këto raporte ishin të serbët 4,6% për femra dhe 3,6% për meshkuj, të malazezët 5,4%:1,8% dhe të boshnjakët 12,2%:10,5%.³²

Shkalla e lartë e mortalitetit të foshnjave dhe të fëmijëve në Kosovë dhe të shqiptarët gjithmonë ka kushtëzuar shkallë të lartë të natalitetit; në disa familje dhe mjedise kjo ndodh edhe sot. Në historinë demografike, në shembullin e shumë popullatave, është vërtetuar ekzistimi i një shkalle të lartë të paralelizmit midis mortalitetit të lartë dhe natalitetit të lartë.³³ Prandaj, në demografi dhe në shkencat e ngjashme konsiderohet se zvogëlimi i mortalitetit të foshnjave paraqet faktor me rëndësi jo vetëm për përparimin shëndetësor, social dhe kulturor, por edhe për rënien e natalitetit; të çiftet bashkëshortore krijohet një siguri më e madhe sociopsikologjike se fëmijët e lindur gjallë do të mbeten në jetë dhe ky fakt do të ndikojë që të lindin më pak fëmijë.

Përveç mortalitetit të foshnjave, në Kosovë, në raport me vendet e zhvilluara, ende është i lartë mortaliteti i fëmijëve

31 Grup autorësh, Demografska kretanja i karakteristike stanovništva Jugoslavije prema nacionalnoj pripadnosti, CDI, IDN, Beograd 1978, fq. 38-39

32 Demografska statistika 1990, SZS, Beograd 1992, fq. 178

33 A. Landry, Traité de démographie, Paris 1949, fq. 538-540

prej 1 - 4 vjet, ndonëse në pjesën e dytë të këtij shekulli dhe veçanërisht pas viteve '80 të tij ka shënuar rënie të konsiderueshme. Por, edhe më të mëdha janë dallimet midis gjinive, ku në Kosovë si përpara, ashtu edhe sot ende vdesin më tepër foshnja dhe fëmijë të vegjël të gjinisë femërore, ndonëse me kohë edhe këtu po vërehen tendencat e barazimit, ndërsa në vendet e zhvilluara është e kundërta, që shihet nga të dhënat në shembullin e Kosovës dhe Sllovenisë në tabelën e mësipërme. *Në Kosovë, në periudhën më efektive të përtëritjes biologjike (20-35 vjet), gjithashtu është më i lartë niveli i mortalitetit të femrave, që mund të shpjegohet si pasojë e komplikimeve të ndryshme lidhur me shtatzënësinë dhe një numri të madh të lindjeve, që ende realizohen në shtëpi dhe pa ndihmë profesionale.* Në komunat e pazhvilluara dhe veçanërisht në mjediset rurale shkalla e mortalitetit të foshnjave, të fëmijëve të vegjël dhe të femrave është shumë më e lartë për arsye të mungesës së shërbimeve shëndetësore dhe distancës së konsiderueshme hapësinore të tyre nga qendrat urbane, ku ekzistojnë entet përkatëse shëndetësore. Pas përjashtimit të mjekëve shqiptarë dhe ndihmësve të tyre nga spitalet dhe klinikat, veçanërisht ato gjinekologjiko -akusherike, vdekshmëria e femrave në periudhën e riprodhimit, ndonëse nuk kemi të dhëna të sakta, mund të supozohet se është në rritje e sipër.

Pikëpamja dhe qëndrimi se në rrethanat e fertilitetit (natalitetit) të lartë nuk mund të zvogëlohet mortaliteti i foshnjave dhe i kategorive të tjera të popullsisë, nuk ka mbështetje as shkencore e as humane. Rënia e mortalitetit të foshnjave mund të arrihet me mbrojtjen shëndetësore të nënave dhe fëmijëve, mbrojtjen e nënave para dhe gjatë shtatzënësisë dhe veçanërisht pas lindjes, pastaj me zhvillim socioekonomik, me ngritjen e nivelit të arsimit të përgjithshëm dhe të atij shëndetësor në veçanti dhe, lidhur me këtë, me ngritjen e vetëdijes për ruajtjen e shëndetit e të jetës, sidomos të foshnjave e të fëmijëve të vegjël, etj.³⁴ Zgjatja e mesatares së jetës është qëllimi tjetër shkencor dhe human i gjithë njerëzimit, që në Kosovë mund të arrihet kryesisht përmes eliminimit të shkaqeve ekzogjene të vdekjes

34 Grup autorësh, Razvitak stanovništva Jugoslavije u posleratnom periodu, CDI, IDN, Beograd 1974, fq. 68, 70

(sëmundjet infektive dhe respiratore, sëmundjet e karakterit social etj.). Lufta kundër shkaktarëve të mortalitetit dhe diferencimit shoqëror të tij në të gjitha format e manifestimit, nënkupton luftën kundër vdekjes, përpjekjet për zgjatjen e jetës dhe për jetë të shëndoshë, si një nga qëllimet më të larta të çdo individi dhe shoqërie.

MAKS VEBERI DHE POLITIKA E FUQISË

 'do të quajmë në këtë raport *politikë të fuqisë* apo *Machtpolitik* apo *powerpolitics*? Më duket se mund të propozohen dy përkufizime, një i gjerë dhe një i ngushtë. Do të quajmë *Machtpolitik* politikën ashtu si zhvillohet midis shteteve, politikë që i shtrohet garës së fuqisë sepse nuk i shtrohet asfarë ligji, asfarë gjyqi, asfarë autoriteti mbinacional. Në këtë kuptim deri tash, përfshirë dhe kohën tonë, çdo politikë e jashtme ka qenë politikë e fuqisë, sado të ndryshme që të kenë qenë modalitetet e bashkësive politike dhe relacionet midis këtyre njësive. Ose do të quhet *Machtpolitik* çdo politikë, madje edhe brenda shteteve, që për objektiv dhe (ose) mjet kryesor ka fuqinë. Në këtë kuptimin e dytë çdo politikë, së paku pjesërisht, është politikë e pushtetit. Politika duket aq më shumë politikë e pushtetit sa më shumë që gjatë analizës të theksohet dominimi (*Herrschaft*) dhe lufta (*Kampf*).

Qoftë kur marrim përkufizimin e parë apo të dytin, Maks Veberi si politikan (*Politiker*) ashtu si dhe si sociolog, është tipikisht *Machtpolitiker*. U përket trashëgimisë së Makiavelit sa dhe bashkëkohësve të Niçes. Ai do ta kishte mohuar si të errët pyetjen antike: cili është regjimi më i mirë? Lufta midis klasave dhe individëve për pushtet (*Macht* oder *Herrschaft*) për të ishte thelbi, apo, po të parapëlqeni, e dhëna konstante e politikës. Sipas tij, një popull apo një individ pa vullnet për pushtet del vetvetiu nga politika. Institucionet liberale dhe parlamentare, sipas tij, ishin kusht i domosdoshëm për një rol botëror të kombit. Ai i rekomandonte herë-herë në mënyrë që të provonin se një popull, populli gjerman, ishte i aftë të luante një rol botëror. Ai shkruante:



Faik Krasniqi, FORMA XII, 1996

“Vetëm popujt superiorë (Herrenvolk) kanë vokacion për ta lëvizur rrotën e zhvillimit të botës. Nëse ndodh ndonjëherë që popujt që nuk e kanë këtë cilësi t’i hyjnë kësaj pune, jo vetëm se do të ndeshin në instinktin e sigurt të kombeve të tjera, por dhe do të shkatërrohen së brendshmi duke provuar këtë përvojë. Me popull superior ne nuk kuptojmë asses figurën e neveritshme të rishtakut që krijojnë ata, ndjenja kombëtare e të cilëve toleron të jenë të mësuar, ashtu si dhe kombi i tyre, përmes një dezertori britanik të tipit të M. H. St. Chamberlain, për të ditur se ç’është ‘Gjermania’. Pos të tjerash, kombi që do të prodhonte vetëm funksionarë të mirë, burokratë të çmuar, tregtarë të ndershëm, shkencëtarë e teknikë të merituar dhe shërbëtorë besnikë, dhe i cili më në fund do t’i dorëzohej dominimit të pakontrolluar të funksionarëve me një logomahi pseudomonarkiste, nuk do t’ishte popull superior; më mirë do të bënte po të rehatohej me preokupimet e përditshme, sesa të merrej me pretendimin për fatin e botës. Po të duam të kthehemi te situata jonë e moçme, le të jemi të kursyer nga gjuha ‘e politikës botërore’! Sepse është e kotë që letrarë të mbytur në frazeologjinë konservative presin nga gjermanët një zhvillim të ndjenjës së dinjitetit të drejtuar nga jashtë, nëse brenda mbesin ekskluzivisht në fushë të veprimit të dominimit të pastër të funksionarëve, sado e shkathët që të jetë në aspektin teknik, dhe nëse arrijnë deri aty sa të pësojnë ashtu që shkencëtarë profiterë të majmur të diskutojnë ndër vete për të mësuar nëse kombi është mjaft ‘i pjekur’ për këtë apo atë formë qeverisjeje.

“Vullneti i pafuqisë të cilin e mbrehin së brendshmi letrarët është i papajtueshëm me ‘vullnetin për pushtet’ nga jashtë, që aq zhurmshëm është shpallur nëpër botë.”

E citova këtë tekst sepse ai i përmbledh temat kryesore të konceptit veberian të *Machtpolitikës*. Në rrafsh të teorisë, çdo politikë, e brendshme dhe e jashtme, është para së gjithash luftë (Kampf) midis kombeve, klasave apo individëve. Vetëm individët e frymëzuar me vullnet për pushtet marrin pjesë në luftë, pra janë të prirur për politikë. Midis luftës së brendshme dhe luftës së jashtme Maks Veberi kurrë nuk ka shënuar eksplicite ndonjë dallim natyre. Si Makiaveli, ai gjithandej shihte luftën, por po ashtu si Makiaveli ai shtronte epërsinë e politikës së jashtme dhe

shtronte për qëllim unitetin e kombit të vet (në këtë rast të kombit gjerman) në mënyrë që ky të mund të ndikonte në rrjedhën e historisë universale. Se vetëm një popull qytetarësh dhe jo të nënshtruarish (*Untertanen*), një popull që i ka krijuar institucionet liberale dhe merr pjesë në luftën për pushtet në vend se të pësojë pasivisht autoritetin tradicional apo burokratik, mund të aspirojë, si *Herrenvolk*, për një politikë botërore, kjo lidhje e parlamentarizmit me nacionalizmin imperialist është me siguri tipike për të menduarit veberian, por Veberi nuk do t'i jepte ose nuk do të duhej t'i jipte vlerë më të madhe se rrethanore. Në epokën e kapitalizmit, në Gjermaninë vilhelmiane, për shkak se autoriteti patriarkal i perandorit dhe i junkerëve ishte tashmë anakronik dhe joefikas, për shkak se funksionarët sipas profesionit nuk kishin kuptim për politikë, përkatësisht për luftë, Max Veberi kërkonte demokratizimin apo parlamentarizimin e regjimit. Por, që popujt e zotërinjve (*Herrenvolk*) të jenë gjithnjë popuj të lirë, më duket, Max Veberi ishte tepër historian dhe tepër pesimist që të pohonte. Mund të jetë që sinteza e liberalizmit dhe e imperalizmit i përgjigjej sistemit veberian të vlerave: justifikimi i parlamentarizmit përmes interesit nacional, përmes *Machtinteressen der Nation*, do të duhej t'u jepte karakter instrumental parapëlqimeve të provuara spontanisht apo më parë antipative violente.

Po të nisesha nga kuptimi i dytë, i gjerë, i *Machtpolitikës*, në njëfarë mënyre ky raport do të duhej të përfshinte tërësinë e sociologjisë veberiane të politikës. Meqë nuk është fjala për një ndërmarrje të tillë, do t'i përmbahem kuptimit të parë të konceptit të *Machtpolitikës*, përkatësisht politikës së jashtme, rivalitetit të shteteve, të cilat, duke mos qenë të shtruara ndaj autoritetit të një ligji të përbashkët apo gjyqi, janë të detyruara të bëhen gjykatës të vetes, pra të varen, për vete, për sigurinë e tyre, për ekzistencën, nga forcat e veta dhe nga aleancat. Nëse i përmbahemi këtij përkufizimi të *Machtpolitikës*, menjëherë na shtrohet vërejtja e parë. Si sociolog Maks Veberi ka shkruar pak për luftën e shteteve, për kombet dhe perandoritë, për raportin midis kulturës dhe pushtetit. Kapitulli i *Wirtschaft und Gesellschaft* që do t'i kushtohet asaj që do të quhej sociologji e raporteve ndërkombëtare ka mbetur i pambaruar¹. Po të kishte pasur kohë, Veberi me

siguri do ta kishte begatuar këtë pjesë duke shfrytëzuar erudicionin historik të pashoq. Megjithatë, një gjë nuk mbetet më pak e pakontestueshme: nacionalizmi i Veberit ishte i mëhershëm se hulumtimet e tij sociologjike, më i hershëm se vepra e tij shkencore; e kishte gjetur duke jetuar në zemër të Gjermanisë villhelmiane, gjatë viteve të studimeve, dhe e kishte absorbuar dhe bërë të vetin pa ngurrim dhe, si duket, pa refleksione të thella. Në mjaft pika Veberi e kishte përqaftuar mësimin e leksioneve të famshme të Trajçkes për politikën, edhe pse filozofia e tij është më pesimiste dhe, të themi kështu, më tragjike.

Një herë e përgjithmonë ai kishte vendosur që vlera supreme së cilës i shtrohej në politikë, zoti (apo djalli) të cilit ai i ishte betuar për besnikëri, ishte madhësia (madhështia) e kombit gjerman. Po e përdor termin madhësi (*Grösse*) edhe pse ai nuk është termi i Veberit, i cili më shpesh flet për *Macht*, për *Machtinteressen*, për *Machtprestige* dhe për *Weltpolitik*. Arsyeja pse kam zgjedhur termin e dysishëm të madhësisë është se Maks Veberi gjithmonë sugjeron lidhjen midis pushtetit dhe kulturës. Kombi gjerman është një popull i kulturës (*Kulturvolk*). Vërtet fuqia është qëllimi, por ajo është po ashtu kushti për rrezatimin e kulturës. Si fuqi e madhe, Gjermania është përgjegjëse ndaj brezave që vijjnë për atë që do të jetë kultura e njerëzimit.

"Nuk do të jenë danezët, zviceranët, holandezët e norvegjezët ata që do të mbahen përgjegjës nga brezat e ardhshëm dhe kryesisht pasardhësit tanë nëse fuqia botërore, çka më në fund do të thotë vendimi lidhur me veçoritë e qytetërimit të ardhshëm, nëse pra ajo u lihet pa luftë rregullimeve të funksionarëve rusë nga një anë, konvencave të *society* anglosaksone në tjetrën, mbase me një parfum të 'arsyes' latine. Ne do të na bëjnë përgjegjës dhe me arsye". (*Politische Schriften*, f. 60-61).

Pa ngurrim as demonstrim Maks Veberi e lejonte solidaritetin e dyfishtë midis kulturës dhe kombit ("Në ditët tona çdo kulturë është dhe mbetet e shtruar ndaj fenomenit kombëtar, dhe kjo do të ngajë aq më shumë që mjetet e jashtme të kulturës

të bëhen më 'demokratike' sa u përket përhapjes dhe llojeve"., *Politische Schriften*, 47), midis fuqisë së kombit dhe përhapjes së kulturës. Vërtet, në kapitullin e pambaruar të *Wirtschaft und Gesellschaft* ai shquan solidaritetin midis rrezatimit apo prestigjit të kulturës, në një anë, dhe fuqisë ushtarake dhe politike, në tjetrën. Ai nuk nxjerr prej kësaj përfundimin se kjo fuqi favorizon cilësinë e kulturës. Ja teksti ashtu si del në shënim:

"Prestigji i kulturës dhe prestigji i fuqisë janë të lidhur ngushtë. Çdo luftë fitimtare favorizon prestigjin kulturor (shembuj: Gjermania, Japonia, etj.). Ndërkaq, nëse duam të dimë nëse ky fakt është i mirëseardhur për zhvillimin kulturor, kjo është një çështje tjetër që nuk mund të zgjidhet në bazë të asnjësisë aksiologjike. Sido që të jetë, përgjigja nuk do t'ishte univoke (kështu për shembull për Gjermaninë pas vitit 1870), qoftë edhe kur të bazohemi në indicie empirikisht të hetueshme. Arti dhe letërsia me karakter thjesht gjerman nuk kanë dalë nga politika e Gjermanisë".

Lidhur me këtë tekst duhen bërë dy vërejtje: një histori që do të donte të ishte *wertfrei* në shkallën që të mos jepte gjykim për cilësinë e veprave do të ishte çuditërisht e varfër. Të habit fakti se nga Veberi që veçuar si qëllim i fundmë fuqia që është shkak, jo i cilësisë, po i përhapjes apo i prestigjit (edhe më!) të kulturës.

Origjinaliteti i Veberit nuk qëndron në aderimin të ky nacionalizëm, kalueshëm banal në fund të shekullit të kaluar, dhe as në pasionin me të cilin proklamonte domosdonë e një *Weltpolitike*, të një politike botërore si konsekuencë të paevitueshme dhe justifikim të fund. në të veprës së Bizmarkut. Ndryshe nga bashkëkohësit e tij, Veberi më duket origjinal derisa këmbëngul në karakterin diabolik të fuqisë dhe në sakrificat që kërkon shteti i fuqisë. Në leksionet e tij për politikën Trajçke shihte diçka qesharake në shtetet e vogla. Maks Veberi gëzohet që mbijeton një gjermanizëm jashtë Gjermanisë të bërë "shtet i fuqisë kombëtare" (*ein nationaler Machtstaat*).

"I kemi të gjitha arsyet, shkruan ai, të falënderojmë fatin se ekziston një gjermanitet edhe jashtë kufijve të shtetit nacional të fuqisë gjermane. Jo vetëm virtytet modeste borgjeze dhe

demokracia autentike, që ende kurrë nuk është realizuar në një shtet të madh, po edhe vlera shumë më intime e megjithatë të përjetshme mund të lulëzojnë vetëm në terren bashkësish që heqin dorë nga fuqia politike. Kështu ngjet edhe me vlera të rendit artistik: një gjerman kaq autentik si Gottfried Keller nuk do t'ishte bërë kurrë diçka kaq e veçantë, unike në mesin e kampit ushtarak që është gjithsesi shteti ynë" (*Politische Schriften*, f. 60).

Sa u përket relacioneve midis kombit dhe shtetit, nacionalizmit dhe imperializmit, Maks Veberi i përket epokës së tij, i ka përvetësuar konceptcionet e saj dhe pasiguritë. Në një anë, ai e pranon, e thekson forcën e rivendikimeve nacionale, aspiratën e të gjitha kombësive, të vetëdijshme për veten, drejt autonomisë, përkatësisht pavarësisë. Nga ana tjetër, ai i kundërvihet me indinjatë idesë për pajtimin me kopmromis me Francën lidhur me Lorenën. Sa i përket një plebishiti në Alzas, edhe vetë ideja i duket qesharake². Maks Veberi nuk dëshironte që brenda Reichut të shkriheshin popullata jogjermane apo armike. Por, në të njëjtën kohë, ai ishte tepër larg së firmuari pa rezervë parimin e kombësive, çfarëdo forme që të merrte ky i fundit. Shpërbërja e Evropës Qendrore në shtete të quajtura kombëtare (por që do të përfshinin paevjtueshëm pakica kombëtare) nuk i dukej as e dëshirueshme³, as e realizueshme. Kishte konceptuar një politikë njëherësh kombëtare dhe imperiale, që do të pajtonte interesat e fuqisë të Rajhut me disa rivendikime të kombësive të tjera.

Meqenëse Rusia sipas tij ishte armiku kryesor i Rajhut, i vetmi armik që do të mund ta vinte në dyshim vetë ekzistencën e Rajhut, gjatë luftës 1914-1918 ai kishte rekomanduar një politikë gjermane⁴ të favorshme për Poloninë, më pak për shkak të simpatie për rivendikimet polake, sesa për brengosjen për interesin kombëtar gjerman. Shtete autonome, të mbrojtura nga Rajhu ushtarakisht, të lidhura me të ekonomikisht, do të përbënin mbrojtjen më të mirë kundër kërcënimit imperialist ruso-

2 Letër për R. Michels, cituar nga Mommsen, f. 258

3 Ndoshta kishte të drejtë

4 Në këtë moment ai i kishte braktisur tërësisht idetë e tij të vjetra të kolonizimit gjerman në Lindje dhe të kundërshtimit të tij ndaj ardhjes së punëtorëve polakë

madh. Megjithatë, dhe prapë kemi të bëjmë me frymën e kohës, Maks Veberi kurrë nuk kishte shkuar aq larg sa të lejonte një pavarësi të plotë të shtetit polak, jo më shumë seç e merrte me mend sakrificën në Perëndim të garancive apo përparësive ushtarake ndaj vullneteve eksplicite të popullatave.

Ajo që është karakteristike për Veberin në të gjitha këto pika është mungesa gati e plotë e justifikimit ideologjik. Më duket se ishte indiferent ndaj dialogut ideologjik franko-gjerman lidhur me Alzasin: duhej apo nuk duhej të merrte anën gjermanizmi i kësaj province të perandorisë mbi vullnetin aktual të alzasianëve? Po kështu ai kishte hequr dorë nga çdo analizë komplekse e subtile e "parimit të kombësive". Ai e konstatonte forcën variable të ndjenjave kombëtare dhe në mënyrë krejt realiste nga kjo nxirrte përfundimin për rrezikun e aneksimeve në Evropë,⁵ ashtu si dhe shansin për të mobilizuar ndjenjat kombëtare në Evropën Lindore kundër perandorisë së carëve dhe në dobi të Rajhut.

Rrallë theksonte, dhe këtë e bënte në mënyrë më shumë implicite sesa eksplicite, argumente morale apo idealiste në favor të kësaj apo të asaj diplomacie. Qëllimi i fundmë ishte arbitrar në kuptimin që askush - as dhe një gjerman - nuk ishte i obliguar të krijonte për objektiv suprem interesat e fuqisë të Rajhut. Meqë këta interersa të fuqisë supozoheshin të pandashëm nga interesat e kulturës (së paku të prestigjit të kulturës), ata ishin të rrethuar nga një lloj halo shpirtëror. Pasi të jetë bërë një herë kjo zgjedhje, në çdo ças politikja duhet ta marrë në pyetje realen për të vendosur ç'është e mundshme në mënyrë që të arrihet qëllimi i fundmë pa u shqetësuar shumë për moralitetin apo imoralitetin e masave që merr apo rekomandon. Nëse nuk çan kokën për to, këtë nuk e bën për shkak të imoralizmit, po për shkak të ndershmërisë intelektuale. "Sepse, gjithë ç'merr pjesë ndër të mirat e shtetit-fuqi ndodhet e ndërthurrur në ligjet e 'kompleksit të fuqisë' që qeveris gjithë historinë politike" (*Politische Schriften*, f. 63).

Nëse analizat e këtilla janë të sakta, konceptimet nacionale dhe imperiale të Maks Veberit do të ishin njëherësh tipike

për epokën dhe për brezin e tij⁶, të moderuara sa i përket objektit dhe të pastruara në formulimin e tyre nga çdo frazeologji. Gjermania i ishte eksponuar para së gjithash rrezikut që vinte nga Lindja, nga perandoria cariste apo nga imperializmi rusomadh; deri në katastrofën përfundimtare të vitit 1918 ai shpresoi, pra, se kushtet e paqes do të ishin të tilla që nuk do të përjashtonin një paqësim të raporteve me Britaninë e Madhe dhe me Francën. Me siguri kishte iluzione për ç'do të kërkonte ky pacifikim, por edhe në këtë pikë, edhe po t'i ketë munguar mprehtësia e vështirimit, megjithatë, ai e kishte më shumë se të gjithë bashkëkohësit e tij.

Do t'ishte e lehtë, por për mendimin tim jo interesante, të hyjmë në detajet e opinioneve të Veberit, të ndiqen variacionet e tyre qysh pas së famshmes ligjëratë inauguruese deri te rekomandimet pro-poloneze të kohës së luftës. Një studim i tillë është bërë shpesh dhe do të na largonte nga problemet themelore.

Mendimtarët politikë perëndimorë gjithmonë e kanë konstatuar, si fakt politik evident, heterogjenitetin e politikës së brendshme dhe të politikës së jashtme. Hobsi, te Leviatani, kur kërkon të ilustrojë gjendjen e natyrshme, i përshkruan relacionet midis sovranëve dhe i jep shprehje radikale një ideje klasike. Maks Veberi, i cili shtetin e përkufizon përmes monopolit të dhunës legjitime, duhej ta pranonte heterogjenitetin midis rivalitetit të dhunshëm të shteteve dhe rivalitetit të individëve apo të klasave brenda një shteti, që u shtrohet ligjeve. Por, është fakt se Maks Veberi, i cili është e qartë se e njihte këtë heterogjenitet, më tepër e ka zbutur dhe sikur e ka ngatërruar dallimin. Më duket se do të ketë qenë i impresionuar dhe ngapak i ndikuar nga vizioni darvinian i realitetit shoqëror. Për shembull:

"Kushdo që, në mënyrë të drejtpërdrejtë apo të ndërmjetme, merr një qindarkë nga renta të cilën të tjerët janë të detyruar ta paguajnë, shkruan ai, kushdo që posedon një të mirë për shkak të zakonit apo përdor një mjet komunikimi në sajë të djersës së ballit të tjetërkujt dhe jo të punës së vet, ai e ushqen qenien e vet nga veprimet e luftës ekonomike për jetë,

6 Nuk besoj që Maks Veberi do të ketë përcaktuar ndonjëherë çka kuptonte me Weltpolitik, ose çfarë pronësish koloniale do të kënaqnin ambiciet e Rajhut

të privuar nga çdolloj dashurie dhe indiferente ndaj mëshirës, të cilën frazeologjia borgjeze e paraqet si 'punë paqësore të kulturës'.

Këtu kemi vetëm një tjetër formë të luftës së njeriut kundër njeriut, gjatë së cilës jo vetëm miliona po qindra miliona njerëz shpenzojnë çdo vit trup e shpirt, në të cilën ata qelben apo së paku bëjnë një jetë në fakt paskajshmërisht më të çuditshme për çdo 'kuptim' të perceptueshëm se lufta e të gjithëve për nder (përfshirë gratë, sepse edhe ato marrin pjesë në luftë duke kryer detyrat e tyre), çka thjesht do të thotë: lufta në shërbim të një qëllimi historik i bie popullit të vet me short" (Politische Schriften, f. 62).

Ky tekst është nxjerrë nga shkrimet e periudhës së luftës. Por më shumë se njëzet vjet më parë, në Fjalimin e inaugurimit, janë shprehur ide të ngjashme me të njëjtën fuqi.

"Na duket pra se nën fytyrën e 'paqes' vazhdon lufta ekonomike midis kombeve. Nuk ka ndodhur asesi që gjatë një konflikti të hapur fshatarët dhe bujqit gjermanë të Lindjes të jenë ndjekur nga toka e tyre prej një armiku politikisht superior; pikërisht pas një rivaliteti të heshtur dhe të mundimshëm për jetën ekonomike të përditshme që çojnë nën sundimin e një race më pak të zhvilluar që ata braktisin vatrat e tyre dhe futen në një të ardhme të errët. Pra, nuk ka paqe në luftën ekonomike për ekzistencë; vetëm ai që këtë aparençë të paqes e merr për të vërtetë mund të besojë se në të ardhmen do të dalin për pasardhësit tanë paqja dhe kënaqësia e jetës" (f. 17-18).

Dhe pak më tej: "Në vend të ëndrrës së paqes dhe të fatlumnisë së njerëzve, mbi derën e së ardhmes së panjohur të historisë njerëzore është shkruar: *lasciate ogni speranza*."

"Çështja që shtyn refleksionin tonë përtej varreve të brezit tonë dhe që në fakt gjendet në themel të çdo pune ekonomike nuk është si do të sillen njerëzit e së ardhmes, po çka do të bëhen. Ne duhet të kultivojmë jo mirëqenien e njerëzve, po cilësitë me të cilat lidhim ndjenjën se ato përbëjnë madhësinë njerëzore dhe noblesën e natyrës sonë".

Edhe: "Nuk janë paqja dhe mirëqenia e njerëzve që duhet t'u sigurojmë pasardhësve tanë, po lufta për ruajtjen dhe

ndërtimin e karakterit tonë kombëtar. Nuk kemi të drejtë të hidhemi në shpresën optimiste sipas së cilës qëllimi ynë do të përmbushej me lulëzimin më të madh të mundshëm të qytetërimit ekonomik, derisa përzgjedhja që bëhet në sajë të lojës së konkurrencës së lirë 'paqësore' ekonomike do të kontribuojë vetvetiu për triumfin e tipit më të zhvilluar.

"Pasardhësit tanë do të na bëjnë përgjegjës para historisë, në radhë të parë, jo për llojin e organizimit ekonomik që do t'u kemi lënë, po për gjerësinë e hapësirës së lirë që do të kemi pushtuar dhe t'ua kemi lënë trashëgim. Në pikë të fundit, proceset e zhvillimit janë gjithashtu lufta për pushtet; gjithandej ku vihen në dyshim, interesat e fuqisë të kombit janë interesat supreme dhe vendimtare në shërbim të të cilëve duhet të vihet politika ekonomike. Shkenca e politikës ekonomike është shkencë politike. Ajo është shërbëtore e politikës, jo e politikës së ditës, e një pushtetari apo klase që ka pushtetin, po e interesave permanente të politikës së fuqisë të kombit. Shteti kombëtar në sytë tanë nuk është diçka e papërcaktuar që besojmë se rritet për aq për sa fryhet qenia jonë në terrin mistik; ai është organizimi kohor i fuqisë. Po ashtu arsyeja e shtetit për ne është etaloni i fundit për vlerat, edhe në sferat e konsideratave ekonomike" (f. 20).

Këto tekste kaq shpesh të cituara, më duket, zbulojnë atë që duhet të quhet Weltanschauung e Maks Veberit, me një komponentë darviniane (lufta për jetë), një komponentë niçeane (jo fatlumnia e njerëzimit, po madhështia e njeriut), një komponentë ekonomike (mungesa persistente e të mirave, varfëria e pazhdukshme e popujve), një komponentë marksiste⁷ (secila klasë ka interesin e vet, dhe interesat e një klase, qoftë edhe sunduese, nuk përputhen domosdo me interesat afatgjatë të bashkësisë nacionale), më në fund një komponentë kombëtare (interesi i bashkësisë kombëtare duhet të jetë mbi të gjithë të tjerët, nacionalizmi del nga një vendim jo nga faktet).

Para nja tridhjetë vjetësh, kur e lexova Maks Veberin për herë të parë, qeshë habitur para së gjithash me leksionin e

7 Në veprën *Wirtschaft und Gesellschaft* ndeshet një tjetër komponentë marksiste: shpjegimi i imperializmit përmes interesave kapitaliste (f. 621 e tutje). Shpjegimi nuk është tërësisht marksist në kuptimin që për Veberin edhe ekonomia socialiste do të çonte po aq apo më shumë në imperializëm. Nga ana tjetër, Veberi nuk e shpjegon ekspansionin imperialist vetëm përmes interesave ekonomike

guximit intelektual dhe të modestisë që jepte vepra e tij. Vazhdoj të mendoj se kjo vepër në fakt bart në vete një leksion ende të vlefshëm. Por, sot jam i ndjeshëm edhe ndaj metafizikës, ndaj vizionit pesimist për botën nga del ai mendim që do të jetë i pastër nga çdo iluzion.

Politika e fuqisë midis kombeve, luftat e të cilave janë shprehje normale dhe sanksion i paevitueshëm, për Veberin nuk del si mbijetesë e kohëve të shkuara apo si mohim i përpjekjeve të njeriut drejt kulturës, po si në prej formave ndër të tjerat, në thellësi njësoj të vrazhda, të luftës për jetë, midis klasave dhe kombeve. Me fjalë të tjera, një metafizikë pjesërisht darviniane, pjesërisht niçeane, e luftës për jetë, synon drejt reduktimit të peshës së kundërvënies midis paqes dhe luftës, midis rivalitetit ekonomik të popujve dhe luftës për fuqi të shteteve. Dhuna nuk pushon së qeni dhunë për shkak se është e kamufluar. Nëse e njëjta fjalë, *Macht*, shënon fatin (enjeu) e luftës brenda shtetit dhe midis shteteve, kjo do të thotë se i njëjti fat qëndron në thellësi. Këtu si atje, me rëndësi është të dihet kush është mbi, kush komandon, çfarë pjese të hapësirës apo të resurseve të disponueshme do të shpëpusë për vete çdo klasë apo çdo popull.

Kjo filozofi nuk është më në modë për shumë arsye. E vulgarizuar, e interpretuar nga barbarët, ajo ka hapur rrugë për orgji dhe vrazhdësi. Por, gjithashtu ekonomia moderne ka demantuar shumë gjykime për të cilat specialistët para një gjysmë-shekulli nuk hezitnin t'ua jepnin dinjitetin e të vërteave shkencore. Maks Veberi, si bashkëkohësit e tij, por ndryshe nga ekonomistët liberalë, nuk duket të vërë në dyshim se fuqia politike e një shteti komandon zhvillimin ekonomik të kombit. Ai flet dhe shkruan mu sikur niveli i jetesës i klasës punëtore të varej përfundimisht nga fati i armëve. Në këtë kuptim Maks Veberi nuk i përket kohës sonë. Sot e dimë - dhe kjo nuk do të ketë qenë e pamundur të dihej para gjashtëdhjetë vjetëve, se forca ushtarake nuk është as kusht i domosdoshëm as kusht i mjaftueshëm për prosperitet material.

Të kuptohemi mirë. Maks Veberi kishte zgjedhur fuqinë e shtetit nacional për vlerë supreme, dhe kjo zgjedhje ka qenë e lirë, arbitrare. Edhe po ta kishte ditur se Gjermania vilhelmiane

nuk kishte nevojë për koloni as për përhapjen e kulturës së saj, as për mirëqenien e klasës punëtore, ai nuk do ta kishte ndryshuar vendimin: interesat e fuqisë ishin qëllim më vete, dhe mbetet e vërtetë se rrezatimi i kulturës ka dofarë lidhjesh me fuqinë e kombit me të cilin është e lidhur ajo. Por përfytyrimi për botën nuk do të ishte i njëjti nëse midis klasave dhe kombeve lufta do të kishte për objekt kryesor, nëse jo ekskluziv, komandimin apo fuqinë dhe jo mirëqenien dhe vetë ekzistencën.

Është e vërtetë se sot ka rrezik të bëjmë gabimin e kundërt nga ai i Veberit. Brenda kombeve ashtu si midis kombeve, relacionet sociale bartin një element konflikti, të cilin do ta quajmë sipas rastit konkurrencë, garë, rivalitet, luftë. Fatet e konflikteve janë të shumta, dhe ndonjëherë i vetmi kompensim është fakti i të fituarit. Por nga momenti kur nuk është çështja as e ekzistencës dhe as e pasurisë, kur lufta është thelbësisht politike, përkatësisht shënon sidomos atë që do të komandojë, sërish bëhet vendimtar dallimi midis mënyrave, mjeteve, rregullave të konflikteve të ndryshme. Një botë pa konflikte në fakt nuk mund të konceptohet. Një botë në të cilën klasa dhe kombe nuk do të ishin më të angazhuara në luftën për jetë (*Kampf ums Dasein*) nuk është e pakonceptueshme. Sido që të jetë, dallimi midis formave të dhunshme dhe të padhunshme të luftës e rimerr tërë peshën e vet. Fitimtari në *Wahlschlachtfeld*, në fushën e betejës zgjedhore, ndryshon në natyrë, jo në shkallëzim, nga fitimtari në fushëbetëjen ushtarake.

Vizioni darvinian-niçean i botës përbën kuadrin në të cilin integrohet koncepti veberian i *Machtpolitikës*. Politeizmi, shumësia e vlerave të papajftueshme, përbën bazën tjetër filozofike të filozofisë veberiane të fuqisë. Dihet se Maks Veberi nisej nga kundërvënia kantiane apo neokantiane midis asaj që është dhe asaj që do të duhej të ishte, midis fakteve dhe vlerave. Ai nuk e rrëgjonte detyrimin-për të qenë në moralitet, por nga vetë moraliteti bënte një botë vlerash, midis të tjerave. Ai shtonte se universet e vlerave janë jo vetëm të pavarur nga njëri tjetri, po në konflikt të pashmangshëm. Një gjë mund të jetë e bukur jo edhe pse po për shkak se është e keqe (*Lulet e së keqes*). Prej këtu ai rrëshqiste në dy pohime, të lidhura me *Machtpolitikën*: i pari, sipas të cilit nuk ka gjyq që mund të vendosë për vlerën relative

të kulturës gjermane dhe të kulturës franceze; i dyti, sipas të cilit është e pamundshme të jesh njëherësh politikan dhe i krishterë (së paku nëse morali i krishterë është ai i Betimit në Mal), ose edhe se secili prej nesh, në veprim, duhet të zgjedhë midis moralit të bindjes dhe moralit të përgjegjësisë, dhe se i njëjti veprim, varësisht nga zgjedhja e njërës apo etikës tjetër, do të kërkonte vlerësim rrënjësisht tjetër.

Këto dy mendime kanë vazhduar dhe vazhdojnë të ngrenë polemika të zjarra. Në njëfarë mënyre, formula e politeizmit është evidente. Si i tillë artisti nuk është qenie morale dhe vepra artistike është e bukur jo e mirë. Çdo univers vlerash përmban një finalitet specifik, një kuptim të veçantë. Morali i luftëtarëve nuk është ai i shenjtëve apo i filozofëve. Secili u shtrohet ligjeve të veta. Secili komb shprehet në një sistem të caktuar vlerash, krenohet me disa vepra. Kush do të mund të ishte mjaft i larguar dhe i drejtë për ta prerë çështjen midis këtyre sistemeve të vlerave dhe këtyre veprave? Deri këtu ne e ndjekim tërë Maks Veberin. Përtej dalin çështje dhe objeksione.

Le të rimarrim së pari një tekst të famshëm nga *Wissenschaft als Beruf* (f. 545): "Pamundësia për t'u bërë kampion i bindjeve praktike 'në emër të shkencës' - përveç rastit të vetëm që ka të bëjë me diskutimin e mjeteve të domosdoshme për të arritur një qëllim të paracaktuar - ka të bëjë me arsye më të thella. Një qëndrim i tillë në parim është absurd, sepse rende të ndryshme vlerash ndërfiten në botë në një luftë të pashmangshme. Pa dashur ta lavdërojmë ndryshe Milin e vjetër, duhet patjetër të pranojmë se ka të drejtë kur thotë se kur nisemi nga përvoja e pastër arrijmë në politieizëm. Formula ka një aspekt sipërfaqësor dhe madje paradoksal, e megjithatë përmban një pjesë të së vërtetës. Nëse ka diçka që sot nuk mund të injorohet, ajo është se diçka mund të jetë e shenjtë jo vetëm edhe pse nuk është e bukur, por edhe për shkak se dhe në shkallën që nuk është e bukur - referencat për këtë do t'i gjeni në kapitullin 53 të Librit të Isaias dhe në Psalmin XXI. Po kështu, një gjë mund të jetë e bukur jo vetëm edhe pse nuk është e mirë, po pikërisht përmes asaj për çka nuk është e mirë. Këtë na e ka rimësuar Niçeja, por para tij këtë e kishte thënë Bodleri në *Les fleurs du mal*: ky është titulli që kishte zgjedhur për veprën e tij poetike.

Më në fund, urtësia popullore na mëson se një gjë mund të jetë e vërtetë, edhe pse nuk është dhe derisa nuk është as e bukur, as e shenjtë, as e mirë. Kemi këtu vetëm rastet më elementare të luftës që kundërvë zotrat e rendeve të ndryshme dhe të vlerave të ndryshme. Nuk e di si do të mund të shkoqitej 'shkencërisht' çështja e vlerës së kulturës frënge në raport me kulturën gjermane; sepse edhe aty luftojnë zotra të ndryshëm, dhe pa dyshim përgjithmonë. Gjërat, pra nuk ndodhin ndryshe nga bota antike, gjithnjë nën sharmin e zotrave dhe të dajve, por marrin një kuptim të ndryshëm. Grekët i ofronin fli së pari Afroditës, pastaj Apolonit dhe sidomos secilit prej zotrave të qytetit; ne bëjmë gjithnjë të njëjtën gjë në kohën tonë, edhe pse sjellja jonë e ka humbur sharmin dhe është zhveshur nga miti që megjithatë jeton në ne. Është fati ai që i drejton zotrat, dhe jo shkenca, ciladoqoftë".

Është e vërtetë se askush nuk mund ta presë shkencërisht çështjen lidhur me vlerën e kulturës frënge dhe të kulturës gjermane. Por a ka farë peshe kjo çështje? A është legjitime të kalosh nga një fakt - kultura frënge dhe kultura gjermane ndryshojnë - në idenë se zotrat luftojnë midis tyre deri në paskajësi? Nuk mund të mos besoj se Maks Veberi, i pushtuar nga vizioni i luftës ngado dhe gjithmonë, do të ketë arritur të transfigurojë një rivalitet të fuqiqsë, të pakontestueshëm por të përkohshëm, në luftë zotrash. Ka rrethana në të cilat rivalitetet e fuqisë mbërthejnë vetë fatin e njeriut dhe të shpirtit. Rasti nuk është i tillë gjithnjë.

A është evidente se një gjë mund të jetë e bukur jo vetë edhe pse po për atë që nuk është e mirë? A pajtohet me urtësinë e kombeve se një gjë mund të jetë e vërtetë edhe pse si e tillë ajo nuk është as e bukur, as e shenjtë, as e mirë? Bukuria e *Luleve të së keqes* ka aty-këtu për objekt të keqen, por origjina e saj nuk është mëtesa e së keqes që do ta ketë nxitur poetin; dhe nëse mund të themi se në saje të poetit vesi duket i bukur, kjo nuk do të thotë ende se vesi prandaj është shkaku apo kushti i bukurisë. Po ashtu, ai që sheh dhe e thotë të vërtetën, sheh dhe thotë "atë që nuk është as e bukur, as e shenjtë, as e mirë". Kërkimi apo shprehja e së vërtetës për kaq nuk është në konflikt

intrinsek, të pashmangshëm dhe të pashtershëm, me kërkimin e bukurisë, të shenjtërisë apo të mirësisë.

Por, të lëmë anash konfliktet e zotrave që me subjektin tonë, politika e fuqisë, lidhen vetëm ndërmjetshëm, dhe të kthehemi te kundërvënia që komandon tërë filozofinë e veprimit të Veberit, atë të dy etikave të bindjes dhe të përgjegjësisë. Maks Veberi na thotë se askush nuk është i obliguar të angazhohet në botën e politikës, por, po të hyjë, le t'i pranojë ligjet e pamëshirshme. Meqenëse politika ka për enjeu fuqinë, përndarjen e fuqisë midis klasave dhe kombeve, ai që mëton të udhëheqë kompanionët e vet, anëtarët e klasës së vet apo të kombit, duhet t'u shtrohet kërkesave të pamëshirshme të luftës. Kjo, ndërkaq, nuk mund të mos kërkojë mjete nëse jo të këqija, së paku të rrezikshme. Morali i përgjegjësisë, është e qartë, nuk përziehet me *Machtpolitikën*, dhe Maks Veberi, në një copë shpesh të cituar nga Politik als Beruf, e ka kritikuar kultin e *Machtpolitikës*:

“Në fakt, edhe pse, apo më parë për shkak se fuqia është mjeti i paevitueshëm i politikës, dhe se prandaj dëshira për pushtet është një nga forcat e saj motorike, nuk mund të ketë karikaturë më rrënuese për politikën se ajo e kapadaiut që luan me pushtetin si një arrivist, apo edhe si Narcis mburravec me pushtetin e vet, shkurt krejt adhurues i pushtetit si të tillë. Është e vërtetë se politkani i thjeshtë i fuqisë, të cilit edhe te ne i jepet një kult plot zjarrmi, mund të bëjë efekt të madh, por e gjithë kjo humbet në zbrazëtinë e absurdit. Ata që kritikojnë ‘politikën e fuqisë’ në këtë pikë kanë plotësisht të drejtë. Dërrmimi i papritur moral i disa përfaqësuesve tipikë të këtij qëndrimi na ka bërë të mundshme të jemi dëshmitarë të dobësisë dhe të pafuqisë që fshihen prapa disa gjesteve plot arrogancë, por përsosmërisht të zbrazëta. Një politikë e tillë nuk është kurrë më shumë se prodhim i një fryme të neveritshme, në mënyrë sovraane sipërfaqësore dhe mediokre, të mbyllur për çdo kuptim të jetës njerëzore; s’ka gjë më të largët nga ndërgjegjja tragjike që ndeshet në çdo veprim dhe posaçërisht në veprimin politik se ky mentalitet” (Politische Schriften, f. 437).

Etika e përgjegjësisë përkufizohet jo përmes kultit të fuqisë, jo përmes indiferencës ndaj vlerave morale, po përmes akceptimit të realitetit, përmes nënshtrimit ndaj kërkesave të

veprimit, dhe, në rastet e skajshme, përmes nënrenditjes së shpëtimit të shpirtit të vet ndaj shpëtimit të qytetit (*Politische Schriften*, 477). Përkundrazi, ai që ka zgjedhur moralin e bindjes u shtrohet urdhrave të besimit të tij, çfarëdo që të jenë pasojat.

Në fakt Maks Veberi ngatërronte pak a shumë dy antinomi, në një anë atë të *veprimit politik* me përdorimin e domosdoshëm të mjeteve, gjithmonë të rrezikshme dhe nganjëherë diabolike, dhe veprimin e krishterë ashtu siç e sugjeron Betimi në Mal apo mësimi i shën Françeskut (të kthesh faqen tjetër, të heqësh dorë nga të gjitha të mirat e kësaj bote); në anën tjetër atë të *vendimit të reflektuar*, duke marrë parasysh pasojat e mundshme të vendimit dhe të zgjedhjes së pandërmjetme, të parevokushme, pa marrë parasysh pasojat e mundshme. Këto dy antinomi nuk koincidojnë tërësisht. Asnjë burrë shteti nuk mund të jetë 'i krishterë i pastër' nëse Betimi në Mal përmban tërë moralin e krishterë. Askush nuk ka të drejtë të mos interesohet për pasojat e veprimeve të tij, por askush nuk mund të tërhiqet, në disa rrethana, nga një kërkesë e brendshme, çfarëdo që të jenë rreziqet e vendimit që ia dikton një imperativ kategorik.

Si teorik Maks Veberi e mbante veten moralist të përgjegjës, dhe e pranonte në mënyrë vendimtare, por edhe me po aq *Sachlichkeit e Nüchternheit*, Machtpolitikën, përkatësisht përdorimin e mjeteve që kërkon, brenda kombeve apo midis kombeve, lufta për fuqi. Ai zgjidhte moralin e përgjegjës dhe detyrimet e politikës së fuqisë, jo për shkak të interesit personal, po për shkak të devotshmërisë ndaj vlerës supreme ndaj së cilës kishte vendosur të aderonte: fuqia e Reichut. Sepse politikani që e do fuqinë më vete, qoftë për shkak të mburravecërisë, apo për ambicie personale, nuk është më shumë se një karikaturë e shefit të vërtetë, i cili bëhet vetëm duke u vënë në shërbim të një çështjeje që e kapërcen.

Në veprimtarinë e tij politike Maks Veberi kurrë nuk u soll si realist dhe unë nuk jam i sigurt se me gjithë dijen e tij, me gjithë largpamësinë, ai ishte i paracaktuar për t'u bërë prijës i popullit të tij. Ai më lehtë i pranonte në mënyrë abstrakte dhe në teori se në veprim kompromiset mediokër, kombinimet dhe intrigat që janë pjesë integrale të politikës efektive, ashtu si

zhvillohet në të gjitha regjimet dhe posaçërisht në shoqëritë demokratike. Mjaft shpesh Maks Veberi u tregua më i ndjeshëm, për vete dhe për të tjerët, ndaj vlerës së një gjesti, ndaj domethënies shembullore të një refuzimi sesa ndaj rrjedhave të parashikueshme të vendimit të tij.

Maks Veberi ka të drejtë të mbrohet nga iluzionet: politika nuk vete pa luftë, lufta pa dhunë, dhe mjetet e luftës nuk janë gjithmonë në pajtim me ligjin e Krishtit apo të moralitetit të thjeshtë. Megjithatë, dy gjëra më shqetësojnë në këtë teori.

E para është forma e skajshme dhe në njëfarë dore radikale që i jepet antinomisë midis dy moraleve, të përgjegjësisë dhe të bindjes. A është fare e mundshme të mos interesohesh për pasojat e një vendimi që merr? A është e mundshme ta abstrakosh gjykimin moral që jepet mbi vendimin aktual? Më duket se Maks Veberi do ta kishte pranuar vetë, por duke dekretuar për themelore një alternativë që bëhet reale vetëm në koniunkturat e skajshme, ai i ekspozohet një rreziku të dyfishtë: nga një anë që t'u japë një lloj justifikimi realistëve të rremë të cilët i mënjanojnë me urrejtje vërejtjet e moralistëve, nga ana tjetër idealistëve të rremë, të cilët dënojnë pa dallim të gjitha politikat për shkak se nuk pajtohen me idealin e tyre, e që përfundojnë në ndihmesën, me vetëdije ose pa të, për rrënimin e rendit ekzistues në dobi të revolucionarëve të verbër apo të tiranëve.

Ka edhe më. Maks Veberi ka të drejtë të na rikujtojë se problemi i përjetshëm i justifikimit të mjeteve përmes qëllimeve nuk ka zgjidhje teorike. Por, duke pohuar, jo vetëm heterogjenitetin e vlerave po konfliktin e tyre të pashtershëm, ai i ndalon vetes të themelojë në mënyrë autentike sistemin e vlerave që do të ishte i tij. Edhe pse ka shkruar se pa një minimum të të drejtave të njeriut nuk do të mund të jetonim, ai i ka zhvlerësuar vlerat e veta, liberalizmin dhe parlamentarizmin, duke i rrëguar në mjete të thjeshta në shërbim të madhësisë së Reichut.

Njëherësh po vij te një tjetër objeksion: duke shtruar si qëllim të fundit interesat e fuqisë të kombit gjerman, a nuk rrëshqiste Maks Veberi drejt një lloj nihilizmi? Fuqia e kombit, na thotë ai, favorizon prestigjin, jo cilësinë e kulturës. Pas kësaj

fuqia e kombit a mund të jetë qëllimi i fundmë, zoti për të cilin flijohet çdo gjë? Nuk është fjala për mohimin e rivalitetit midis kombeve dhe të detyrës së shpëtimit të vendit të kombit në skenën botërore. Por, nëse fuqia e kombit, pa marrë parasysh se çfare është kultura e tij, pa marrë parasysh çfarë janë ata që e sundojnë, çfarë janë mjetet e përdorura, është vlera supreme, në emër të çkafes t'i themi jo asaj që Maks Veberi do ta hidhte me neveri?

Më duket se këtu qëndron pika vendimtare mbi të cilën duhet të mendojmë. Maks Veberi ka konstatuar dhe përshkruar rivalitetin e kombeve evropiane. Nëse sot na duket ta këtë mbivlerësuar rëndësinë e këtyre konflikteve dhe t'i këtë nënvlerësuar reperkusionet e një lufte të madhe për të ardhmen e tërësisë së kombeve evropiane, në raport me shumë nga bashkëkohësit e tij, në Gjermani ashtu si në Francë, ai së paku e ka epërsinë që nuk e ka humbur ndjenjën e moderimit dhe të mirësjelljes. Ai kurrë nuk ua dha zërin e tij delireve të propagandës që bënte kërdi në të dy anët. Ai nuk e ka vënë në dyshim shtetin nacional, formë supreme e bashkësive politike. (Ndoshta kjo formë ende nuk është kapërcyer). Sido që të jetë, edhe në këtë pikë ai i përket epokës së tij. Mbi të drejtat dhe detyrat e fuqive të mëdha, mbi rregullat diplomatike të *Machtpolitikës*, ai është shprehur në të njëjtin stil si bashkëkohësit e tij.

Mbetet që, Maks Veberi, i cili si sociolog është po aq aktual sot, si politikan jo gjithnjë e ka kapërcyer epokën e tij. I brengosur që t'ia shkurtonte demokracisë mbretërinë e politikanëve pa vokacion, ai theksonte legjitimitetin plebishitar të shefit karizmatik, i pandërgjegjshëm për rreziqet që duhej të jetonte e vuante brezi vijues. Ai që më mirë se çdokush tjetër kishte kuptuar origjinalitetin e qytetërimit modern, nuk e kishte hetuar ndarjen, së paku të mundshme, në epokën teknike midis fuqisë së armëve dhe prosperitetit të kombeve. Antimarksist si borgjez, kundër Marksit ai kishte thërritur, qoftë fatalitetin e burokracisë, qoftë efikasitetin e besimeve religjioze, por jo faktin, të përbashkët për të gjitha ekonomitë moderne, e rritjes në saje të shtimit të produktivitetit.

Vërtet, ende nuk është dëshmuar se vizioni pesimist, darvinian-niçean, i Maks Veberit është i gabuar dhe se vizioni

ynë aktual është i vërtetë. E ardhmja mbetet e hapur dhe nuk e dimë nëse njerëzimi do të vendosë të shkatërrohet apo të bashkohet. Por e dimë se asnjëherë më nuk do të shohim në interesat e fuqisë së një kombi qëllimin përfundimtar dhe një vlerë të shenjtë. Maks Veberi e ka bërë këtë ose ka besuar ta ketë bërë sepse kultura e akumuluar gjatë shekujve i dukej e nxënë përgjithmonë dhe e shkëputur nga aksidentet e historisë. Sikur ta kishte ditur se në emër të fuqisë vetë kultura rrezikonte të ishte e flijuar, do të kishte pranuar se ishte njëherësh tepër besimtar dhe tepër pesimist: tepër besimtar derisa besimin ia falte shefit plebishitar dhe nuk e ndante fuqinë nga kultura; tepër pesimist derisa nuk e merrte me mend një njerëzim të pacifikuar ose së paku të aftë për t'ua shtruar rregullave luftën e paevitueshme të klasave dhe të kombeve. Në thelb Maks Veberi ishte mashtruar në teorinë e tij të politikës, sepse asnjëherë fuqia, as e tija as e kombit, nuk ka qenë zoti i tij. Mendimi dhe qenia e tij u janë shtruar dy vlerave: së vërtetës dhe noblesës. Njeriu dhe filozofi na kanë lënë një trashëgimi të cilën gabimet e teorikut të Machtpolitikës nuk mjaftojnë për ta komprometuar.⁸

Përktheu R. Ismajli

VËSHIRËSITË E DEMOKRACISË JURIDIKE

Antoine Garapon : “Rojtari i premtimeve. Gjyqëtari dhe demokracia” (Le gardien des promesses. Le juge et la démocratie), 1966, 281 fq, Odile Jacob, Paris.

Lexuesi shqiptar e njeh, qe disa vjet, Antoine Garaponin si veprimtar të të drejtave të njeriut që angazhohet për afirmimin e çështjes së Kosovës në Francë e pranë organizmave ndërkombëtare dhe si themelues të Komitetit për Kosovën në Paris. Mirëpo, Garaponi është njëherazi drejtues i Institutit për studimet e larta të drejtësisë(IHEJ) në Paris dhe autor i studimeve që trajtojnë çështje juridike, politike dhe probleme të filozofisë të së drejtës. Vepra e tij e fundit zgjoi kërkshërinë, jo vetëm të qarqeve profesionale e shkencore, por edhe të një publiku më të gjerë në Francë. Për këtë dëshmon një numër i konsiderueshëm i vështrimeve e recensioneve që iu kushtuan në gazeta e revista të ndryshme këtu. Jehonën që pati ky libër e ndihmoi edhe parathënia e filozofit të shquar, Paul Ricoeur (Riker).

Problemi të cilit i qaset Garaponi në këtë libër - vendi i drejtësisë në shoqëritë e sotme demokratike në Perëndim -është bërë, në këto vitet e fundit, njera nga temat më aktuale. Aktiviteti i gjyqeve dhe i gjyqtarëve ka dalë në qendër të vëmendjes së masës. Ky interesim i masës për rolin dhe funksionin e gjyqësisë është i përcjellë me një shqetësim të thellë që shpreh krizën e delegjitimitimit të të gjitha institucioneve në vendet me regjim demokratik.

Në këtë vështrim do të orvatemi t'i përvijojmë disa anë të analizës së Garaponit kushtuar raportit të përgjithshëm

drejtësia-demokracia. Ajo që na intereson këtu në veçanti është këndvështrimi nga i cili autori i shikon dukuritë që trajtohen brenda kësaj suaze të përgjithshme : shtresat që e përbëjnë atë (filozofi e së drejtës, filozofi politike, psikologji sociale) dhe mënyrën e zbatimit të tij.

Libri është i ndarë në dy pjesë : pjesa e parë, "Qorrsokaku i demokracisë juridike", i ka shtatë kaptina ndërsa pjesa e dytë, "Drejtësia brenda një demokracie të ripërtirë", i ka pesë kaptina. Derisa pjesa e parë përqendrohet në analizën e problemeve që trondisin institucionet e shoqërisë së sotme, e dyta ka ambicien që të sygjerojë kahet e mundshme për zgjidhjen e disa problemeve.

DREJTËSIA SI SHPRESË

Shqyrtimi nis me analizën e dukurisë së gjithpranisë së gjyqësisë në jetën publike. Aferat gjyqësore, viteve të fundit, e kanë vërshuar jetën publike në Francë, duke nxitur polemika të zjarra, reagime të ashpra e konfrontime midis palëve të ndryshme. Këto afera u takojnë të gjitha fushave të jetës shoqërore e politike si dhe asaj individuale-private; objekt i ndjekjeve gjyqësore bëhen ministrat, funksionarët e lartë shtetërorë dhe ata të partive të mëdha politike, drejtorë të kompanive të mëdha, vedeta të botës së shoubisnesit, mjekë të njohur etj. Ditari i lajmeve në televizion nis shpesh me proceset gjyqësore për dhunën në familje, për incestin etj. Këto procese gjyqësore shndërrohen në skandale politike atëherë kur del në shesh ndërhyrja e autoriteteve politike në veprimet e prokurorisë e të gjyqtarëve hetues. Ç'domethënie ka ky shpërthim dhe ky dominim i skenës gjyqësore në hapësirën publike sot? Në ç'masë ky mediatizim i përgjigjet një kërkesë të masës e në ç'masë vetë mediumet e prodhojnë këtë kërkesë të masës? Në këtë pyetje autorë të ndryshëm japin përgjigje të kundërta . Analiza e Garaponit na duket e hollë ngase përpigjet të restitujë anët e ndryshme të këtij fenomeni dhe ndërveprimin e tyre. Në radhë të parë ai orvatet të shpjegojë shkaqet e thella të një dukurie të tillë: rritës së vëmendjes e të kërkesës për drejtësi, (preokupimin me vendin e saj, me funksionimin e saj në shoqërinë e sotme,), shpresat që barten mbi institucionin

gjyqësor si shpëtimtar të demokracisë etj. Si dhe përse ndodh që e drejta të bëhet "ligjërimit i ri në të cilin formulohen kërkesat politike"? Përse është zgjeruar sfera e ndërhyrjeve të gjyqësisë dhe përse janë shpeshtuar ndërhyrjet? Përse janë kaq të mediatizuara ato? Gjurmimet e Garaponit për të gjetur përgjigje në këto pyetje kalojnë përmes analizave të institucioneve të sotme (shteti, shoqëria civile e familja), dukurive kulturore (bie fjala, tiparet e sub-kulturës së të rinjve dhe lidhja e saj me problemin e delikuentës) dhe problemeve politike. Këto gjurmime e shpiejnë Garaponin të kërkojë rrënjët e fenomenit të shpërthimit të drejtësisë në skenën publike, e shpiejnë të analiza e transformimeve të thella të institucioneve e të shoqërisë demokratike të sotme. Këto analiza zhvillohen nga një pozitë që ndërlidhë njohuritë juridike me ato të filozofisë politike, të psikologjisë sociale e me ato të sociologjisë së kulturës.

Në kaptinën e parë ("Republika e vënë në përgjegjësi nga drejtësia") shquhet sidomos pjesa "Skena e re e demokracisë" që mbështetet në konstatimin se "vendi simbolik i demokracisë emigron heshtazi prej shtetit nga gjyqësia". Ky konstatim rezymon një ndryshim të thellë të skenës së demokracisë. Garaponi përpiket t'i hetojë shkaqet e këtij ndryshimi : si ndodh që tani në masë të paraqitet një entuziazëm kaq i madh për drejtësinë e gjyqësinë? Kjo pyetje bëhet edhe më e theksuar atëherë kur autori kujton faktin se në traditën politike franceze, në veçanti nga koha e Revolucionit të vitit 1789, është kultivuar një mosbesim e herë - herë edhe një përbuzje ndaj drejtësisë e gjyqësisë. Veç kësaj, në gjysmën e dytë të shekullit XX, diskursi kritik politik e ai filozofik (nën ndikimin e Michel Foucault) shpesh e redukton çështjen e së drejtës në "technikë e strategji të sundimit". Tani, përkundrazi, e drejta është bërë "ligjërimit i ri në të cilin formulohen kërkesat politike".

DËSHTIMET E SHTETIT- PROVIDENCË

Njërin nga shkaqet kryesore të këtyre ndryshimeve, autori e sheh në humbjen e kredibilitetit të shtetit e të partive politike, në dëshpërimet e qytetarëve ndaj këtyre institucioneve që duhej të mishëronin demokracinë. Dëshpërimi e mosbesimi janë bërë më të theksuar pas shthurjes së bllokut komunist ; me

heqjen e rrezikut nga blloku komunist, qytetarët janë më të prirurë t'i vënë në pah të metat e shtetit dhe të institucioneve të tjera politike. Veç kësaj, modeli i shtetit-providencë, viteve të fundit është duke përjetuar krizë të thellë dhe nuk është më në gjendje të përmbushë kërkesat gjithnjë e më të gjera të qytetarëve. Ky model i shtetit, për dallim nga modeli liberalist i pastër (i cili nuk ndërhyr në zgjidhjen e problemeve sociale, por i nënshtrohet logjikës së tregut) merr përsipër zgjidhjen e një varg problemesh sociale, e në rend të parë zbutjen e dallimeve të mëdha sociale, mbrojtjen sociale të shtresave të defavorizuara dhe përkujdeset për shumë probleme të shoqërisë. Dështimet e tashme të shtetit-providencë janë bërë më të hetueshme me shpërthimin e aferave për korrupsionin e ministrave dhe të funksionarëve të tjerë të lartë të shtetit dhe të partive të mëdha politike. Ndërhyrjet e gjyqtarëve në afëra të tilla për të nxjerrë në shesh korrupsionin e keqpërdorimin e mjeteve të mëdha materiale si dhe keqpërdorimin e funksioneve, e pastaj për të ndëshkuar fajtorët, kanë ndikuar, në sajë të mediatizimit të lartë, në bartjen e shpresave të qytetarit nga drejtësia e gjyqësia. Tani më shumë se kurrë, instanca gjyqësore del si instancë neutrale, e paanshme, vend ku para syve të masës zbatohet drejtësia, korrigjohen padrejtësitë e keqpërdorimet, ndëshkohen ata që kanë tradhtuar besimin e zgjedhësve. Metodot e drejtësisë (rreptësia e procedurës, transparenca e procesit gjyqësor, ballafaqimi i argumenteve të palëve të kundërta) imponojnë tani respekt dhe ushqejnë shpresat për një pikëmbështetje stabile brenda një shoqërie ku shumë institucione të tjera kanë humbur, jo vetëm autoritetin e kredibilitetin, por edhe stabilitetin. Gjyqtari, që me funksionin e vet është larg pushtetit ekzekutiv, e me statusin e vet ka pozitë modeste materiale, del si *model i virtytit publik* dhe mbrojtës i interesit të përgjithshëm.

Në analizat e veta Garaponi vë në pah se rritja e autoritetit të gjyqtarit (figura e gjyqtarit si rojtar i virtytit publik, si vetëdije morale e jetës shoqërore, politike e ekonomike, njeri me duar të pastërta dhe organi i mllëfit të drejtë të popullit) nuk është e shoqëruar me shtimin e interesit të qytetarëve për probleme të përgjithshme shoqërore e politike. Përkundrazi, kriza e shtetit dhe e partive politike thellohet bashkë me krizën

e frymës publike të qytetarët, me dobësimin e vetëdijes së tyre për çështjen publike (res publica), dhe me dobësimin e angazhimit të tyre praktik politik. Indiferenca e qytetarëve për çështjet e përgjithshme të shoqërisë, për çështjet politike, mbyllja në jetën private, është e shoqëruar, paradoksisht, me shtimin dhe ashpërsimin e kërkesave të tyre ndaj institucioneve.

TUNDIMI POPULIST

Qëndrimi kritik i Garaponit hetohet në veçanti në zbërthimin e problemeve specifike që u përkasin institucioneve gjyqërore dhe rolit të tyre në shoqëri. Në mbështetje të përvojës së vet gjyqësore, në saje të njohurive për funksionimin e institucioneve të drejtësisë dhe për traditën juridike franceze e evropiane, ai dikton në fenomenin e "aktivizmit gjyqësor" (rritja e tepruar e rolit të gjyqësisë, ndërhyrjet e shpeshta në të gjitha sferat) një rrezik për demokracinë dhe për vetë drejtësinë. Ku qëndron ky rrezik? . Njërin aspekt të rrezikut Garaponi e sheh në zgjimin e "demonit të vjetër inkuizitor të pranishëm në imagjinaren latine". Në mbështetje të hulumtive të Paul Ricoeurit, ai rikujton se sistemet juridike janë shprehje e një bërthame kulturore që duhet deshifruar. Shtresa e imazheve dhe simboleve bazë e një populli, që janë si një "ëndër e zgjuar e një grupi historik", përbën hapësirën e cila bën të mundur të shpjegohen veçantitë e sistemeve juridike në vendet latine (Francë, Spanjë, Itali) dhe në ato anglo-saksone (në Angli, bie fjala). Te të parat, sistemi juridik cilësohet me "procedurën inkuizitore" ku dominojnë hetimet, pranimi i fajit dhe sekreti. Ndërkaq, në kulturën juridike anglo-saksone, procedura cilësohet me seancën publike, paraqitjen e argumenteve të palëve në kontest dhe rregullat e evidencës. Në traditën e parë, e vërteta konsiderohet si diçka që është e pandashme e që duhet zbuluar. E dyta ka pretendim më modest : ajo synon të provojë në saje të argumentimit atë që duket e vërtetë (vraisemblable). Për Garaponin, nuk është e rastësishme që "aktivizmi gjyqësor" lulëzon në vendet latine ku ka dominuar "procedura inkuizitore". Në këto vende, tundimi populist i gjyqësisë e i gjyqtarëve vjen e bëhet gjithnjë e më i madh. Në saje të mediatizimit të proceseve gjyqësore si dhe ndërhyrjes së gazetarëve në hetimet

gjyqësore, është bërë e shpeshtë shkelja e rregullave dhe e procedurës gjyqësore, pra e faktorëve që garantojnë paanshmërinë dhe objektivitetin e hetimeve dhe të gjykimit. Tani, shpesh ndodh të shkilet parimi i garantuar me Kushtetutë për prezumimin e pafajësisë (i akuzuari konsiderohet i pafajshëm përderisa të mos mirret vendimi definitiv gjyqësor për përgjegjësinë e tij). Kjo bëhet në sajë të cënimit të sekretit të hetimeve : mjetet e komunikimit masiv, e në veçanti televizioni, i bëjnë publike të dhënat nga hetimet që duhej të ishin të fshehta deri në seancën publike. I akuzuari shpesh paraqitet *a priori* si fajtor, edhe para hetimeve gjyqësore. Kësisoj, publiku ushtron presion të madh ndaj porotës dhe ndaj gjyqtarëve, duke kërkuar prej tyre të marrin rolin e ushtruesit të mllefrit të popullit.

ILUZIONI PËR DEMOKRACINË E DREJTPËRDREJTË

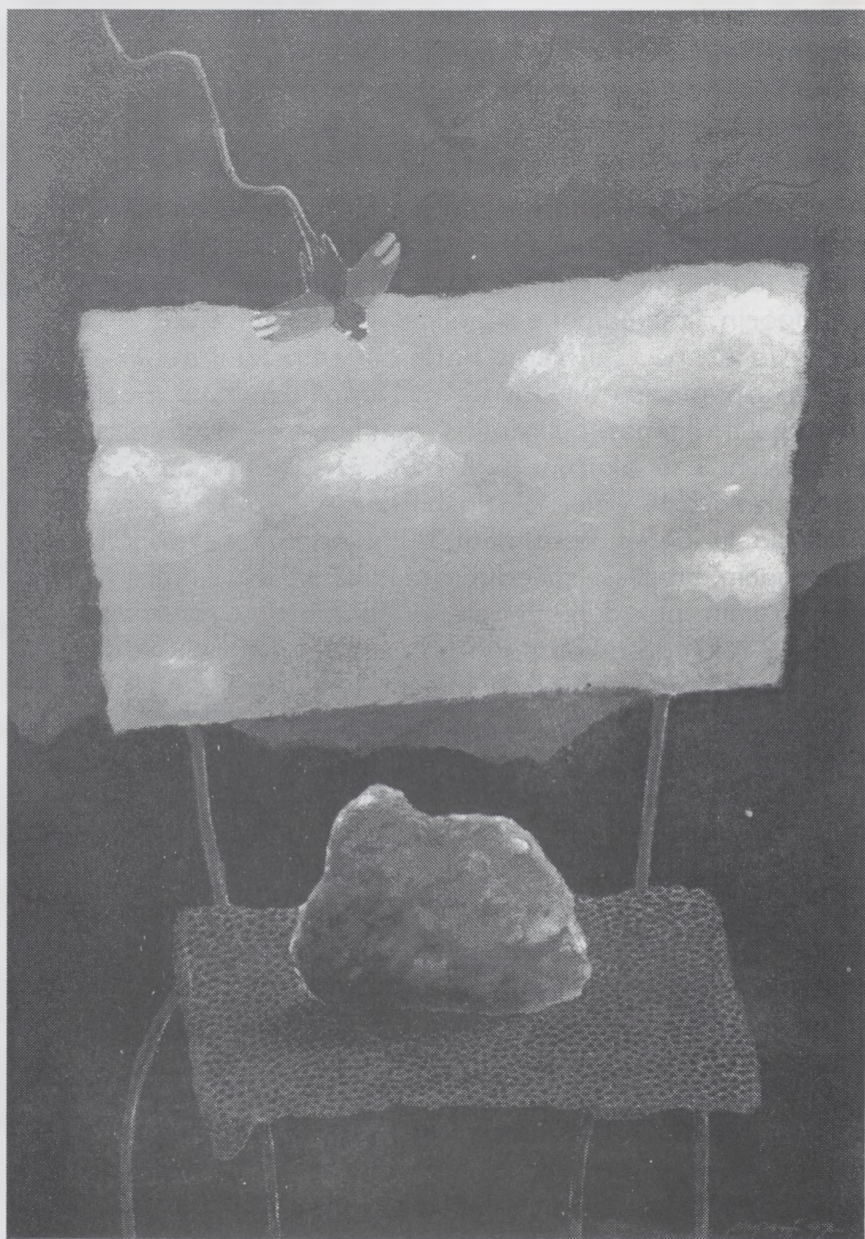
Një aspekt të rrezikut të aktivizmit gjyqësor për demokracinë, Garaponi e nxjerr në shesh në sajë të analizave të holla të lidhjes drejtësia-mediumet në shoqërinë e sotme demokratike. Mediumet i kanë venë në qendër të vëmendjes së masës aferat gjyqësore, e kanë afirmuar figurën e gjyqtarit si hero i drejtësisë e i së vërtetës në një shoqëri e shtet të korrumpuar, e njëherazi kanë ndikuar në “rrënimin e institucionit gjyqësor, duke e tronditur rregullimin ritual të procesit, mizanskenën e tij me procedurë”. Mediumet pretendojnë të ofrojnë një përfytyrim më besnik të realitetit sesa “fiksionet procedurale”, ato zgjojnë iluzionin për një demokraci direkte, ose “ëndrrën e një të vërtete që arrihet duke flakur çdo ndërmjetësim procedural”. Kjo tendencë gjen mbështetje në fantazmin revolucionar (të revolucionit freng 1789) të një drejtësie pa procedurë, në utopinë e një relacioni të drejtpërdrejtë (pa ndërmjetësimin e ligjit) të shtetit me shtetasit e vet.

Duke e shtjelluar relacionin mediumet-drejtësia, Antoine Garaponi vëren se mediumet heqin “tri distancat kryesore që themelojnë drejtësinë : përkufizimin e një hapësire të mbrojtur, kohën e duhur të procesit dhe cilësinë zyrtare të aktorëve të kësaj drame sociale”. Mediumet zhvendosin hapësirën

gjqësore (në studio), paralizojnë kohën, ngase duan ta zbulojnë të vërtetën aty për aty dhe diskualifikojnë autoritetin pa argumente. Derisa procesi gjyqësor kontrollon mënyrën se si paraqiten, provohen e interpretohen faktet, në televizion, ndërtimi i realitetit është implicit dhe i shmanget çdo diskutimi : “qendra e prodhimit të imazheve i shmanget çdo kontrolli”.

Mediumet duan të ofrojnë një të vërtetë imediate, pa procedurë gjyqësore, dhe për këtë qëllim ato mbështeten në radhë të parë në manipulimin e emocioneve të publikut. Për Garaponin, “mediumet e shpallin veten përfaqësues të masës, e nuk janë , në fakt, veçse bartës të emocionit publik”. Mjeti efikas që përdorin është favorizimi i identifikimit me vuajtjet dhe dhimbjet e viktimës, kultivimi i “imagjinës së viktimizimit” dhe diabolizimi i të akuzuarit. Mediumet ndikojnë në zgjimin e mekanizmave të vjetër të “dashit kurban”, duke kërkuar nga drejtësia të bëhet instrument i hakmarrjes së popullit. Për Garaponin, drejtësia nuk duhet të kultivojë as viktimizimin e as diabolizimin, nuk duhet të jetë as hakmarrje e as terapi, por “krijim i trekëndëshit brenda raporteve shoqërore”. Në vend se skena gjyqësore të ofrojë spektaklin e hakmarrjes e të egërsisë (sidomos kur është fjala për “kokat e të mëdhenjve” : ministrave, drejtorëve e pronarëve të mëdhenj etj.), ajo duhet të garantojë, përmes procedurës, kërkimin objektiv të përgjegjësisë e të fajësisë, duke u mbështetur në arsye e jo në emocione.

Në medime, ndërkaq, kategoritë e së drejtës treten nën presionin e emocionit publik. Kjo praktikë ka për rrjedhojë mbështetjen e përfytyrimit të lidhjes shoqërore sipas kodit binar agresori-viktima; lidhja shoqërore zhvishet nga çdo tipar solidariteti dhe shikohet vetëm si kërcënim, ndërsa tjetri si agresor permanent. Ky presion i medimeve, në mbështetje të manipulimit me emocionet e ankthin e publikut, ka ndikuar në shtimin e rolit të së drejtës penale, në rritjen e pakontrolluar të të burgosurve, gjë që shpreh dështimin e shumë mekanizmave të tjera (administrative e civile, shtetërore e familjare) të rregullimit të kontesteve e konflikteve. Për autorin, motivi më i thellë që i udhëheq mediumet në prezantimin e këtyre problemeve të drejtësisë është motivi i profitit: rritja e shikueshmërisë, dëgjueshmërisë a lexueshmërisë.



Murat Ahmeti, Cikli nga natyra I, 1996

Mirëpo, për Garaponin, figura e drejtësisë shëlbyese, ("shpëtimtare e demokracisë"), e favorizuar nga mediumet ndikon jo vetëm në rrënimin e themelit të institucionit gjyqësor, por edhe në përforcimin e procesit të depolitizimit, në dobësimin e raportit politik midis qytetarëve, në mosangazhimin e tyre si qytetarë në nivele të ndryshme ; qytetari reduktohet, kështu, në konsumues, telespektator apo palë ankuese që kërkon nga gjyqi të hakmirret për të gjitha padrejtësitë e çrregullimet e sistemit.

Megjithëkëtë, duhet cekur se ky qëndrim kritik i Garaponit ndaj medimeve, nuk përjashton edhe vlerësimin pozitiv për rolin e tyre si kundër-pushtet i domosdoshëm në një shoqëri demokratike, si hapësirë e formimit dhe artikullimit të masës.

FRAGJILITETI I SHOQËRIVE DEMOKRATIKE

Shqyrtimet e Garaponit për raportin drejtësi-demokracia arrijnë thellësinë dhe kompleksitetin më të madh në kaptinat në të cilat shkoqiten karakteristikat e procesit të transformimit të demokracisë sot, fragjiliteti i institucioneve të saj dhe rreziqet që i kërcënohen. Këto shqyrtime i takojnë më shumë fushës së filozofisë politike. Të përmendim kalimthi se Ricoeuri, në parathënien e këtij libri, kritikon tezën qendrore (të cilën Garaponi e përvetëson nga M. Gauchet e C. Lefort), që vë një dallim radikal midis shoqërisë e shtetit tradicional dhe atij demokratik si rend që nuk ka themel dhe që buron nga "zbrazëtia".

Shqyrtimeve nga filozofia politike u shtohen, në kaptinat 5 dhe 6, analiza të holla e të begatshme që bashkojnë, sa hulumtimet e psikologjisë sociale, aq edhe të një sociologjie të kulturës. Ai analizon në veçanti rrjedhojat që dalin për shoqërinë nga *fenomeni i zhbërjes së normave e rëperave kolektive* të përbashkëta. Në kundërshtim me analizat e Michel Foucault (Fuko), që vënë theksin në shtrëngesat dhe kontrollin shoqëror, Garaponi sheh krizën e sotme në tretjen e rëperave kolektive. Ky proces është i shoqëruar me "juridicizimin e të gjitha raporteve shoqërore" - që shpreh për të "një socialitet negativ"- me dobësimin e raportit politik dhe mosbesimin ndaj relacioneve shoqërore, me trajtimin e tjetrit si rrezik dhe me

zgjerimin e drejtësisë penale. Duke dashur të theksojë tiparin karakterisk të kësaj periudhe, na duket se Garaponi shkon larg kur gati mohon ekzistimin e shtrëngesave e të kontrollit shoqëror, të atyre trajtave që pengojnë formimin e qytetarit autonom. Dobësimi i institucioneve demokratike i duket aq i theksuar, sa qëndrimi kritik ndaj normave që mund të jenë shtypëse ndaj qytetarit i duket i panevojshëm.

Duke kritikuar rritën e tepruar të drejtësisë penale, Garaponi megjithatë nuk mendon se ajo duhet të pushojë të funksionojë. Ai mendon se ajo duhet të refuzojë presionin e "emocionit publik" dhe të gjykojë "duke riintegruar krimin brenda një rendi simbolik, në saje të dallimit midis së mirës e së keqes, që është thelbësor për çdo grup njerëzor". Zaten për Garaponin, funksioni thelbësor i gjyqësisë nuk është aq sanksionimi e ndëshkimi sa obligimi që ta thotë të drejtën (*jurisdictio, jurisdiction*), duke e sublimuar dhunën, ta emërtojë të mirën e të keqën, "të vërë fjalë në vend të dhunës". Ky riintegrim i krimit brenda një rendi simbolik, pengon vazhdimësinë e krimit. Gjykimi i kundërvihet dhe pengon mohimin e realitetit të krimeve, i kundërvihet "shndërrimit të viktimave në joqenie", e vendos brenda kujtesës kolektive. Ky rol simbolik i i gjyqësisë del në shesh në mënyrë më të theksuar kur është fjala për krimet e luftës, për krimet kundër njerëzimit dhe gjenocidin. Në këtë mënyrë, ajo e realizon më së miri njërin nga parimet e veta tradicionale "të mbaj premtimin që i ka bërë bashkësisë njerëzore", të shprehur në thënien latine *pacta sunt servanda*: premtimet duhet të mbahen.

Në këtë vështrim të kësaj vepre të dëndur me ide e hulumtime, i vijëzuar vetëm disa momente të pjesës së parë të librit që i kushtohet ndriçimit të krizës së shoqërisë demokratike përmes trajtimit të rolit të gjyqësisë në të. Këto vrojtime e refleksione të Garaponit na duken më të rëndësishme se ato të pjesës së dytë ku shqyrtohen mundësitë e rimëkëmbjes së rendit demokratik. Një e metë e përbashkët e të dy pjesëve të librit duket së qëndron në përsëritjen e shpeshtë të disa tezave. Këtë përsëritje e shpjegojmë si shprehje të shqetësimit e të ankthit të autorit - me gjithë qëndrimin bazë racional të tij -përballë disa dukurive të shoqërisë së sotme.

ÇËSHTJA E KOSOVËS DHE PROFESOR MARKOVIQI



ë 21 janar të vitit 1986, më shumë se 200 intelektualë të Beogradit ua drejtuan një peticion kuvendeve të Serbisë dhe të Jugosllavisë federale. Ata protestonin për dështimin e qeverisë jugosllave për ta ndalur dhunën mbi pakicën serbe të Kosovës, dhe e akuzonin udhëheqjen shqiptare krahinore për marrëveshje të fshehta me lëvizjen separatiste dhe shtetin shqiptar:

Siç dihet nga shkenca historike, që nga kohët që nuk mbahen mend, shpërngulja e popullit serb nga Kosova dhe Dukagjini po vazhdon që tash e tre shekuj më parë. Vetëm mbrojtësit dhe tiranët janë ndërruar: Perandoria Osmane, Monarkia Habsburge, Italia fashiste dhe Gjermania naziste janë zëvendësuar nga shteti shqiptar dhe institucionet sunduese në Kosovë. Në vend të islamizimit dhe fashizimit të detyruar atje është shovinizmi stalinist. E vetmja risi është bashkimi i urrejtjes fisnore dhe gjenocidit i maskuar me marksizmin.¹

Në mesin e nënshkruesve të peticionit janë edhe redaktorët e atëhershëm të *Praxis International*: Zagorka Golluboviq, Mihajllo Markoviq dhe Lubomir Tadiq.

Botimi i asaj gazete më 4 janar të vitit 1990 nga Markoviqi², bën përpjekje të jetë një bisedë intelektuale mbi çështjen e Kosovës. Artikulli fillon me një analizë të konfliktit serbo-shqiptar. Autori dallon katër dimensione: a) nacional, b) politik, c) shoqëror - ekonomik, dhe ç) ideologjik.

1 Petition by 200 Leading Belgrade Intellectuals' (Peticioni i 200 intelektualëve kryesorë të Beogradit), *Labour Focus on East Europe*, korrik - tetor, 1987, f. 31

2 Tragedy of National Conflict (Tragjedi e konfliktit kombëtar), në "Real Socialism" - The Case of the Yugoslav Autonomous Province of Kosovo' (Rasti i Krahinës Autonome Jugosllave të Kosovës), "Praxis International", 4 janar 1990, ff. 408-24

a) Profesor Markoviqi fillon duke pohuar se serbët nuk mund 'të heqin dorë' nga Kosova e t'ia japin shqiptarëve të islamizuar, të cilët 'e sulmuan dhe pastaj e pushtuan' krahinën (409). Autori harron se ishin pikërisht serbët ata që të parët e pushtuan Kosovën, një pushtim që ndodhi sipas historianëve jugosllavë, nga fundi i shekullit XII.³ Historianët shqiptarë pohojnë se Kosova ishte e banuar nga shqiptarët shumë më herët - 'nga shekuli XII dhe tutje' sipas një historiani të huaj.⁴

b) Autori përsërit akuzën, ashtu siç u tha në petitionin e zënë ngoje më lart, se 'me vite autoritetet federative nuk kanë bërë asgjë serioze për ta ndalur shpërnguljen e serbëve dhe të malazezve nga Kosova' (410-11). Duke folur për 'kërkesa minimale të serbëve për ndryshimet kushtetuese', të përkrahura nga Lidhja Komuniste e Jugosllavisë, ai shkruan: 'Ky ndryshim nuk e prek autonominë e krahinës, madje as disa prerogativa që shkojnë bukur larg përtej autonomisë (përfaqësimi i drejtpërdrejtë në organizatat federative dhe e drejta e vetos)' (411). A do të zbatohen ato prerogativa nga udhëheqja e re serbe e krahinës, e cila është atje për t'u bërë amin vendimeve të Serbisë?

Profesori duhet të dijë se eunuku nuk mund të lindë fëmijë.

Kushtetutës jugosllave i bëhet referencë për t'ia mohuar Kosovës statusin e republikës. Sipas asaj kushtetute, vetëm 'kombet' kanë të drejtë për vetëvendosje, deri në shkëputje, ndërsa jo 'pakicat' të cilat quhen më mënyrë eufemike 'kombësi'. Por a ka kuptim të trajtohet si pakicë një grup etnik i cili 'i afrohet dy milionshit'? (414). Problemi nuk mund të zgjidhet duke lozur me fjalë. Kjo kushtetutë duhet të përmirësohet, duke u njohur kosovarëve të drejtën e vetëvendosjes. Kjo është e drejtë themelore qytetare dhe njerëzore të cilën duhet ta njohë çdo shtet demokratik.

3 *History of Yugoslavia* (Historia e Jugosllavisë), nga V. Dedier, I. Bozhic, S. Qirkovic, McGraw Hill, Nju Jork, 1974, f. 60

4 "Shumica e banorëve të Shqipërisë dhe të Kosovës së sotme, që nga ajo kohë, kanë qenë shqiptarë", Alain Ducellier, 'Genesis and Failure of the Albanian State' (Gjeneza dhe dështimi i shtetit shqiptar), në *Studies on Kosova* (Studime mbi Kosovën), botim i përgatitur nga A. Pipa, East European Monographs 155, Bouldier, Distribucion i Columbia University Press, Nju Jork, 1984, f. 5

c) Autori e lavdëron 'ndihmën bujare financiare' të qeverisë së Serbisë dhe të Federatës (413) që i jepet Kosovës. Ai harron se kjo ndihmë filloi vetëm më 1956-57. Rënia gjithnjë më e madhe e produktit shoqëror të krahinës (nga 45 përqind të mesatares jugosllave në 28 përqind më 1986) shpjegohet me 'shtimin e popullsisë së Kosovës, më e larta në Evropë - 'Islami reziston fuqishëm çdo planifim të familjes' (414). Diku tjetër autori i përshkruan Kosovarët si 'muxhahidinë islamikë' (421), duke iu bashkuar kështu fushtës së Millosheviqit për ta diskredituar lëvizjen e kosovarëve si të frymëzuar nga fundamentalizmi mysliman. Shtimi i lartë i popullsisë së kosovarëve ('tri herë më i lartë se në pjesën tjetër të Jugosllavisë') është gjithashtu për shkak të papunësisë së madhe në krahinë (35.5 përqind në krahasim me mesataren e Jugosllavisë, 13.9 përqind). Në të vërtetë, Markoviqi zë ngoje edhe faktorë të tjerë, siç janë investime të dobëta për shkak të mungesës së aftësisë ekonomike dhe të trashëgimit të obskurantizmit osman. Atij i mungon nga pasqyra politika mbretërore e Jugosllavisë e obskurantizmit të sforcuar, duke u mohuar kosovarëve mësimdhënien në gjuhën e tyre shqipe.

ç) Po të kishte thënë Markoviqi si trajtoheshin shqiptarët në Jugosllavi nga regjimi mbretëror, ai me gjasë nuk do ta gjente 'paradoksal' faktin se, derisa partizanët e Enver Hoxhës iu bashkuan armatës së Titos për të luftuar kundër forcave italiane dhe gjermane, kosovarët u brohoritnin këtyre të fundit si çlirimtarë. Sepse Enver Hoxha, atëherë një kukull jugosllave, nuk pati fare ngurrim për t'ua dorëzuar Kosovën serbëve si kundërvlerë për njohjen e tij si satrap i Titos. S'ka dyshim pra se 'kosovarët nuk luftuan as për socializmin jugosllav, e lë më për Jugosllavinë' (416).

Deri në këtë pikë Markoviqi përqendrohet në konfliktin midis kosovarëve dhe serbëve. Një kaptinë e gjatë, 'Forcat e jashtme të interesuara për Kosovës', e hedh çështjen e Kosovës në perspektivën historike. Sipas Markoviqit, rrënjët e konfliktit shtrihen deri në krijimin e Lidhjes së Prizrenit më 1878, në lëvizjen nacionaliste shqiptare programi i së cilës ishte bashkimi i katër vilajeteve turke që përbënin pjesën evropiane të Perandorisë Osmane në një shtet të pavarur shqiptar. Njëri nga katër

vilajetet ishte Kosova, me Shkupin si kryeqytet. Sipas regjistrimit të popullsisë më 1910, vilajeti, madhësia e të cilit ishte afërsisht sa ajo e Shqipërisë së sotme, kishte 1,271,500 banorë (qindëshejt po i rrumbullakësoj), nga të cilët 742,500 ishin shqiptarë.⁵

Lista e 'forcave të jashtme' është e gjatë. Ajo fillon me Perandorinë Osmane, vazhdon me Perandorinë Austro-Hungareze, me Italinë dhe Vatikanin, Britaninë e Madhe, Internationalen Komuniste, Shtetet e Bashkuara (të Amerikës), fundamentalizmin pan-islamik, koalicionin burokratik (kundër serb) brenda Jugosllavisë, dhe mbaron me shtetin Shqiptar. Meqenëse edhe Kina përmendet si pjesë e 'forcave të jashtme' (lexo të këqia),⁶ pasqyra është universale, me Serbinë si shënjestër e kundërserbizmit ndërkombëtar. Tepër shumë nder për atdheun e filozofit. Më ka tërhequr vërejtjen vërtetimi i Vicos në veprën e tij *New Science* (Shkenca e re) se historiografia ka qenë tradicionalisht e prishur nga ajo që filozofi italian e quan 'krenaria e kombeve' dhe 'krenaria e intelektualëve'. Profesor Markoviqi është një rast shumë i ngjashëm që të jetë i tillë, duke qenë edhe nacionalist edhe filozof.

Mendoj se çështja e Kosovës duhet të vihet në kontekst ballkanik e jo në kontekst botëror. Sipas regjistrimit të vitit 1910, numri i gjithmbarshëm i banorëve të katër vilajeteve ishte 3,088,700, prej të cilëve 1,920,600 banorë ishin shqiptarë, ndërsa të tjerët, 1,168,100 ishin turq, serbë, bullgarë, grekë, rumunë, hebrenj dhe bohemianë.⁷ Po të kishin pasur shqiptarët sukses për të krijuar Shqipërinë e Madhe me popullatë joshqiptare prej rreth 30 përqind, ai shtet do të kishte pasur pak a shumë probleme të njëjta siç e molepsin sot Jugosllavinë. Tani Shqipëria e sotme është një shtet i vogël me një popullsi pak më shumë se 3 milion. Megjithatë, menjëherë pranë saj është një krahinë serbe e quajtur 'Krahina Autonome e Kosovës', me popullatë shqiptare prej 90 përqind. Kjo 'Shqipëri tjetër' nuk do

5 Antonio Baldacci, *L'Albania*, Istituto per l'Europa Orientale, Roma, 1930, f. 200

6 '... Mao, i cili deri në fund të jetës e përkrahu moralisht dhe materialisht Shqipërinë si aleat të tij të vetëm në Evropë, dhe me vite të tëra insistonte për fushatë të llojlloshme propaganduese kundër 'revizionizmit' jugosllav' (419)

7 A. Baldacci, *L'Albania*, vep. e cit., f. 200

që të jetë pjesë e një shteti stalinist. Kështu duhet të shtrohet çështja e Kosovës, d.m.th., duke marrë parasysh së pari gjendjen e saj të sotme, e jo duke filluar me Lidhjen e Prizrenit, e cila ndodhi më shumë se një shekull përpara, as me perandoritë -Osmane dhe Habsburge, të cilat na shpiejnë në mesjetë. Të sillen ato perandori në planin e sotëm ka kuptim vetëm kur marrim parasysh, të themi, natyrën e ciklit të këngëve epike për Mujën dhe Halilin, në të cilat kanë pjesë si Serbët ashtu edhe Shqiptarët. Metoda 'gjenetike' e Markoviqit (ai ka lexuar Gramshin, por nuk e ka kuptuar mirë) e zbatuar në një çështje të nxehtë politike është e gabuar. Ajo e përmbys qasjen e drejtë, duke vënë bigën para qeve. Rasti i dy Shqipërive paraqet ngjashmëri me rastin e dy Gjermanive. Gjermania Lindore ishte shkëputur nga trualli gjerman dhe përbënte një satelit të Bashkimit Sovjetik pas Luftës së Dytë Bëtërore, shumë ngjashëm me Kosovën që ishte shkëputur nga trualli i Shqipërisë pas Luftës së Parë Botërore, dhe përbënte një krahinë 'autonome' të Serbisë pas Luftës së Dytë Botërore. Tani që Gjermania Lindore e ka mohuar stalinizmin, të dyja Gjermanitë me një marrëveshje pak a shumë të fshehtë të fuqive pushtuese, janë duke u përgatitur për t'u ribashkuar. Bashkimi i dy Shqipërive është po ashtu i mundshëm, me kusht që të plotësohen këto kushte:

a) Një Kosovë demokratike që do të dilte nga zgjedhjet e lira do të duhej të garantonte respektimin e të drejtave njerëzore, qytetare dhe kulturore të serbëve;

b) Shqipëria do të duhej të destalinizohej, duke përvetësuar standardet e demokracisë perëndimore;

c) Serbia do të duhej t'ua njihte kosovarëve të drejtën për vetëvendosje të plotë.

Pozicioni i Markoviqit është i ndikuar nga konsideratat historike dhe kuturore të mesjetës:

Treva që ishte sulmuar dhe pastaj pushtuar nga shqiptarët e islamizuar, po ashtu ndodhi të ishte djepi i kulturës serbe, nga pozita e ngjarjeve kulturore në gjithë historinë mesjetare serbe... Prandaj serbët nuk mund të heqin dorë nga ajo.

'Shqiptarët e islamizuar' i ruanin kishat ortodokse që janë krenaria e artit serb. Ata nuk i shndërruan ato në xhami,

siç ndodhi me xhaminë Aja Sofia. Por për shkak se kjo e fundit sot është xhami, grekët ortodoksë nuk pretendojnë që Stambolli t'u përkasë atyre. Pse pra Serbët e pohojnë Kosovën të tyre? Arsyeja kryesore, e specifikuar nga Markoviqi, është beteja e famshme e vitit 1389 e zhvilluar në rrafshin prej nga kjo krahinë e ka marrë emrin, dhe e cila ka shënuar fundin e periudhës serbe të madhështisë. Kisha serbe nga disfata ushtarake serbe ka krijuar mitin fetar, duke glorifikuar princin Llazar dhe duke e shndërruar në *figura Christi*. Dhe meqenëse serbët nuk arritën të merrnin hakun nga turqit të cilët ua shkaktuan atë disfatë të paharrueshme, ata fajin ua qitën 'shqiptarëve të islamizuar' të cilët i banuan tokat serbe të zbrazura nga serbët pas disfatës së dy kryengritjeve të tyre, më 1690 dhe 1737. Markoviqi duket se nuk e di se shqiptarët, sidomos ata nga fisi i Kelmendit, morën pjesë së bashku me serbët, në migrimet me serbët dhe u vendosën në dy fshatra në Srem, në luftën austro-turke më 1690.⁸

Por Markoviqi duhet ta dijë, si shkollat e dalluar që është, se armata krishtere në betejën e Kosovës përbëhej jo vetëm prej serbësh. Sipas burimeve turke, edhe boshnjakët dhe shqiptarët morën pjesë në këtë betejë. Dhe ekziston një kronikë, e shkruar nga Gjon Muzaka, nga familja princeze e muzakajve, e cila pohon se kushëriri i tij 'Theodor Muzaka... luftoi kundër turqve me princat e tjerë shqiptarë'.⁹ Megjithatë Markoviqi nuk zë ngoje këtë fakt historik, me gjasë për shkak se ai është i 'zemëruar' nga sjellja e shqiptarëve të vetëbindur që e kanë përvetësuar madje edhe heroin serb të luftës së Kosovës. 'Kështu, Millosh Obiliqi legjendar na del të jetë njëfarë Mileshe Kopili në mendjen e sëmure të dikujt (409).¹⁰

Unë shënoj me anë kllapash se fobia e Markoviqit nga 'shqiptarët e islamizuar' e shpie atë aq larg sa që ai pranon pa

8 Peter Bartl, *Grundzüge der jugoslawischen Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985, f. 39

9 Giovanni Musachi, 'Brebe memoria de li discendenti de nostra casa Musachi,' në Charles Hopf, *Chroniques greco-romanes inédites on peu connus*. Berlin, 1873, f. 273

10 Unë pajtohem me brengosjen e tij, aq më tepër kur njerëz të tillë të bindur gjenden jo vetëm ndër kosovarët, por edhe midis shqiptarëve në atdheun e tyre. *Studime historike*, nr. 4, 1989, përmban katër artikuj kushtuar Betejës së Kosovës (1389) në të cilën Milo (Obili) i referohet vazhdimisht si Milosh Kopiliqi (shqip *kopil* do të thotë edhe 'bastard' edhe 'i zoti')

kritikë thashethemet se blerja e tokës serbe nga kosovarët si dhe pajimet për propagandë dhe për armë vijnë nga organizatat fundamentaliste panislamike. Më shumë se një herë paragjykimet e tij serbe e çojnë gabimisht në pohime kundërthënëse ose pa vend. Ai refuzon kritikën angleze nga gazetarët dhe diplomatët se 'Serbia i shkel të drejtat njerëzore të shqiptarëve' (418), por pastaj përfundon se 'është e domosdoshme që (serbët) të riafirmojnë respektimin e të drejtave të njeriut për të gjithë qytetarët e Kosovës, pavarësisht nga ajo se cilit komb ose regjion i përkasin ata' (423). Ai pranon se kosovarëve u takon autonomia, megjithatë fajëson qeverinë jugosllave që ka 'toleruar dhe ka marrë pjesë zyrtarisht në kremtimin e njëqindvjetorit të Lidhjes së Prizrenit' (412), programi politik i së cilës ishte përkufizuar në autonomi të Shqipërisë brenda kuadrit të Perandorisë Osmane. Tani është pikërisht ky lloj i autonomisë që profesori i Beogradit ka ndërmend kur flet për autonominë e Kosovës. Duke dalluar qartë midis autonomisë dhe sovranitetit, ai e kupton atë të parën si autonomi të kufizuar, një lloj të saj që nënkuptohet për pakicat, ndërsa koncepti i tij i sovranitetit barazohet me atë të shtetit që kontrollon punët e jashtme të një shteti tjetër. Kjo del në dritë në fjalinë me të cilën e mbyll artikullin, '...Më mirë se të rrezikojnë autonominë e tyre në Kosovë duke e keqpërdorur atë, ata (kosovarët) duhet të shfrytëzojnë sa më mirë të drejtat dhe liritë e tyre dhe ndihmën materiale që do t'u jepej në Jugosllavi dhe në Serbi'.¹¹ Nga kjo nënkuptohet se duke 'keqpërdorur' autonominë e dhënë atyre me Kushtetutën e vitit 1974, kosovarët duket të pranojnë statusin e tyre të tashëm të vazalitetit.

Fjalitë si ato që u zunë ngoje më lart sugjerojnë se profesori Markoviq formulon atë që politika e Millosheviqit tashmë e ka arritur. Roli i tij si zëdhënës i Millosheviqit bëhet i qartë kur ai shkruan duke aprovuar 'lëvizjet shumë të fuqishme populiste të cilat e fshinë gjithë udhëheqjen e Vojvodinës dhe të Malit të Zi' (417), duke shtuar, 'është fakt se politika e përgjithshme e udhëheqjes serbe vërtet tenton të rindërtojë shoqërinë

11 Krahaso: 'Nuk ka pakicë kombëtare në botë që ka më shumë të drejta kushtetuese (sesa shqiptarët në Jugosllavi), por liderët dhe ideologët janë duke e shpjerë në avanturë kombëtare në të cilën ata mund t'i humbin të gjitha.' Peticioni i 200 intelektualëve kryesorë', vep. e cit., f. 31

në një traditë të vërtetë demokratike socialiste' (419). Është fakt se masa i ka krahasuar bandat e Millosheviqit të cilat organizuan ato 'lëvizje të fuqishme popullore' me këmishëzinjtë italianë dhe këmishëmurrmet gjermanë, duke e quajtur atë që Markoviqi e quan 'traditë e vërtetë demokratike socialiste' neostalinizëm ose stalinizëm *tout court*.

Por, ka edhe më. Duke folur për zgjidhjet e mundshme alternative të problemit të Kosovës, Markoviqi shkruan:

Gati është e pamundur të shihet një zgjidhje që do të ishte e arsyeshme dhe realiste. Ajo e mbështetur në dhunë është e mundshme dhe realiste, së paku nga perspektiva afatshkurtër, por është e paarsyeshme shikuar për një kohë të gjatë. (421).

Këtu arsyeja, e lidhur siç është me dhunën, përdoret në kuptimin e *region di stato*, siç është përshkruar së pari nga Makiaveli dhe më vonë e përcaktuar nga autorët italianë, si Botero, Zuccolo dhe Settala. Por gjuha e Markoviqit ka një unazë të shënuar të Makiavelit me atë se e ul arsyen në vegël të mbizotërimit, pa marrë parasysh konsideratat morale. Markoviqi hedh poshtë represionin, jo pse ai shkel të drejtat qytetare dhe njerëzore, por sepse ai nuk paguhet në fund, meqenëse shqiptarët 'duke qenë popull krenar dhe trim është e pamundur të pushtohen për gjithmonë' (422). Gjuha është ajo që përshkruan një operacion të biznesit të paskrupullt, duke mos marrë fare parasysh vuajtjet dhe mizoritë e popullit objekt të tyre. Njeriu kot kërkon ndonjë shenjë dhembshurie në artikullin e Markoviqit. Ai me detyrë të dhënë regjistron të dhënat e demonstratave dhe grevave të kosovarëve, vetëm për t'i denoncuar: '...Separatistët shqiptarë kanë shkuar shumë larg (me shkeljen e të drejtave njerëzore të joshqiptarëve, me sabotazhe, greva dhe demonstrata dhe me përdorim të dhunës') (420). Po si qëndron puna me përdorimin e dhunës nga policia federative si pasojë e së cilës janë vrasjet më 1981, 1989-90, dhe ato më të rejat në shkurt të vitit 1990? Asnjë fjalë për to.

Paragrafët e tjerë tregojnë se veprimi nacionalist mund të shkaktojë degjenerim mental dhe humbje të sensit për kohë. Pasi zë ngoje se edhe Vatikani është i interesuar për Kosovën sepse disa kosovarë janë katolikë, autori vazhdon:

Një interesim tjetër (i Vatikanit) është dobësimi i kishës ortodokse. Mbështetja e myslimanëve në Kosovë, në Sanxhak dhe në Bosnjë e Hercegovinë shërben për dy qëllime. Së pari, duke i mundur ata me anë të forcimit të dukshëm të kroatëve dhe sllovenëve katolikë në luftën kundër serbëve ortodoksë. Kosova shikohet si trevë në të cilën gjatë një kohe të pacaktuar serbët do të duhet të shterrin të gjitha forcat e tyre kombëtare. Së dyti, nëse do të formohet përsëri një shtet i pavarur i Kroacisë së Madhe... do të jetë një rast i mirë për t'i konvertuar më vonë në katolikë të gjithë jokatolikët, duke i përfshirë edhe myslimanët (418).

Njeriu mund të kuptojë se kroatët dhe sllovenët katolikë mund të dobësojnë ortodoksizmin serb duke ngadhënjyer mbi muslimanët jugosllavë. Por, katolikët përbëjnë vetëm një 'pjesë të vogël' të kosovarëve. Nëse është kështu, si mund të jetë Kosova trevë ku 'serbët do të duhet të shterojnë forcat e tyre kombëtare'? Kjo fjali është *non sequitur*; kjo nuk ka kuptim. Dhe a ka fare gjasa që kroatët katolikë të konvertojnë njerëzit e konfesioneve të tjera në kohët e sotme? Mendja e Markoviqit është fiksuar në mesjetë. Ky pasues mashtron mekanizmin mental të nxjerrë nga mekanizmi i fobisë nga katolicizmi.

Aspak më e pazakonshme nuk është hipoteza tjetër (të cilën autori ua mvesh 'qarqeve konservative') se Kosova, kur njëherë të shkëputet nga Jugosllavia 'nën udhërrëfim të Lidhjes së Tretë (Amerikane) të Prizrenit' (419), do të mund të bëhej bazë e NATO-s për ta hequr regjimin stalinist në Tiranë. Autori duhet të ketë dëgjuar se në Shtetet e Bashkuara të Amerikës ekziston një grup i quajtur Lidhja e Kosovarëve. Ai nuk di se anëtarët e këtij grupi mund të numërohen në gishta. Shtetet e Bashkuara, si udhëheqëse të fuqisë së NATO-s, interesoheshin për Shqipërinë kur Bashkimi Sovjetik kishte atje një bazë nëndetëse, e kjo ishte në vitet e pesëdhjeta. Tridhjetë vjet më vonë, në kohën kur Bashkimi Sovjetik është molisur me problemet e tij nacionale të brendshme dhe blloku sovjetik është duke pësuar një proces dezintegrimi, a ka kuptim politik të avancohet një hipotezë e tillë? Suazat e mendjes së Markoviqit janë përfundimisht jashtë realitetit.

Ai po ashtu shkruan se Enver Hoxha dëshironte të 'bashkangjiste (!) Kosovën' (421). Ai e ka gabim. Udhëheqja

shqiptare as ka ushqyer e as që do të mundet të ushqejë një mendim të tillë absurd. Sepse duke u përpjekur për ta gëlltitur Kosovën Shqipëria patjetër do të dënonte veten për vdekje. E gjithë ajo që ka dashur Enver Hoxha ishte të krijonte probleme për armikun e tij të përbetuar, gjë që e bëri duke nisur një konventë kulturore shqiptare-kosovare, duke përfshirë, mes tjerash, përvetësimin e gjuhës zyrtare shqipe nga Kosovarët, të vërshtuar me ideologji staliniste. Kam shqyrtuar gjerësisht këtë çështje gjetiu, prandaj nuk do të përsëris veten më.¹² Por me gjasë unë nuk mund të kalojë përtej një gabimi kolosal i cili paraqitet në paragrafin e fundit të artikullit.

Shqipëria do të duhej të ishte mjaft e matur të heqë dorë nga programi i pamundshëm i krijimit të Shqipërisë së Madhe nga pjesët e shteteve ekzistuese ballkanike. Secila nga ato shtete - Jugosllavia, Turqia, Bullgaria, Rumania, Hungaria -kanë miliona shqiptarë si minoritete që jetojnë në vendet e tyre (424).

Miliona shqiptarë që jetuakan në Turqi, Bullgari, Rumania dhe Hungari? Markoviqi është informuar keq për madhësinë e diasporës shqiptare. Një numër i madh shqiptarësh jetojnë në Turqi, ndoshta afër një milion. Por në Bullgari mbetet vetëm një fshat albanofon, Mandrica. Fare pak shqiptarë jetojnë në Bukuresht dhe, ndoshta, në Konstancë. Por Hungaria (e cila, me këtë rast duhet të thuhet se as që është shtet ballkanas) nuk dihet të ketë pasur ndonjëherë 'miliona' të prejardhjes shqiptare. Nga ana tjetër, një numër i madh shqiptarësh (greko-shqiptarësh) jetojnë në Greqi.¹³ Si do ta shpjegojmë kalimin e Greqisë dhe përfshirjen e Hungarisë: së pari mendova se ishte bërë gabim në tekst, duke pasë rënë ndonjë rresht ose pjesë e tij. Megjithatë, teksti gramatikisht është pa gabime, ai tregon për 'secilin' shtet që përmendej se kishte 'miliona shqiptarë'. Duke qenë rasti i tillë dhe duke konsideruar më tutje se artikulli kishte

12 A. Pipa, 'The Other Albania: a Balkan Perspective' (Shqipëria tjetër: perspektivë e Ballkanit), në *Studies on Kosova*, vep. e cit.: The Political Situation of the Albanians in Yugoslavia, with Particular Attention to the Kosovo Problem: a Critical Approach' (Situata politike e shqiptarëve në Jugosllavi, me vëmendje të veçantë ndaj problemit të Kosovës: një qasje kritike), East European Quarterly, nr. 2, qershor, 1989; *The Politics of Language in Socialist Albania* (Politika e gjuhës në Shqipërinë socialiste), East European Monographs 271, Boulder: Distribuar nga Columbia University Press, New York, 1989

13 Mbi 300 banime, sipas Hans-Jürgen Sasse, Sprachkontakt und Sprachwandel', në Papiers zur Linguistik nr. 32, (Heft 1/85), Gunter Narr Verlag, Tübingen, f. 40

plot gabime dhe të meta të tjera - rëndom shkrimin e gabuar të emrave ('Hohxa' në vend Hoxha, 'Bali Komb'tar' për Balli Kombëtar) dhe data të gabuara (Italia e pushtoi Shqipërinë më 1939, jo më '1938'; Shqipëria arriti pavarësinë më 1912, e jo më '1921') përfundimi im është se artikulli është (shkruar) me paragjykim si dhe jo i nivelit intelektual.

Duke qortuar ashpër artikullin antikosovar të profesor Markoviqit, jam bërë vetë mbrojtës i kauzës kosovare. Kam vepruar kështu, sepse mendoj se kjo është e drejtë. Si qytetarë jugosllavë që jetojnë në Jugosllavinë socialiste, ata duan të konsiderohen të barabartë me qytetarët e tjerë, e të tillë ata nuk janë. Si shqiptarë etnikë që jetojnë në një shtet të sllavëve të jugut, ata nuk duan të jenë të diskriminuar ashtu siç janë. Profesori do të donte që ata të pranonin kushtet e tyre si qytetarë të dorës së dytë dhe të dorëzoheshin duke pranuar këtë në mënyrë të qetë. Ata bëjnë mirë që refuzojnë atë ofertë, sepse demokracia e vërtetë nuk pranon qytetarë të dorës së parë dhe të dorës së dytë. Duke u sjellë ashtu siç kanë vepruar, kosovarët kanë dëshmuar një parim themelor demokratik, për ç'gjë ata duhet më shumë të lavdërohen sesa të denoncohen. Gabimi i tyre qëndron në strategjinë e tyre. Ata është dashur të ishin të kujdesshëm, për të mos provokuar zemërimin e serbëve duke mos i denoncuar veprimet që ofendojnë ndjenjat e minoritetit sllav në këtë krahinë.¹⁴ Ata është dashur të përmbaheshin nga përvetësimi i flamurit të Tiranës dhe gjuhës standarde të frymëzuar nga stalinizmi, gjëra të cilat ata i kanë bërë të dyshimtë për irredentizëm. Në mënyrë më të përgjithshme, ata është dashur të moderonin shprehjen e zellit nacionalist i cili patjetër e provokonte reagimin e nacionalizmit serb. Shkurt, ata është dashur më shumë të diferenconin veten nga shqiptarët e atdheut ëmë sesa të identifikoheshin simbolikisht me ta.¹⁵

14 Udhëheqësia krahinore deri nga fundi i viteve të 80-a ka filluar të shikojë me tolerancë shprehjen e nacionalizmit shqiptar dhe nuk do të lejonte kritikën e zhvillimeve në krahinë sa u përket republikave të tjera - për shembull, në rastin e 'Librit të kaltër' të vitit 1977, duke katalogizuar ankesat e serbëve, që ishin shtypur, pjesërisht për shkak të kundërshtimit të udhëheqjes krahinore të Kosovës'. Paul Shoup, 'The Government and Constitutional Status of Kosova, Some Brief Remarks' (Qeveria dhe statusi kushtetues i Kosovës, disa vërejtje të shkurtra), në *Studies on Kosova*, vep. e cit., f. 325

15 'Diferencim' është koncept për të cilin insistohet në artikullin tim 'The Other Albania: a Balkan Perspective', në *Studies on Kosova*, vep. e cit

Por, kur them ata - të më lejohet të jem i qartë për këtë çështje - unë nuk mendoj për kosovarët në përgjithësi, por vetëm për udhëeqjen e tyre, e cila gjithmonë ka qenë staliniste në konfiguracione të ndryshme dhe deri në shkallë të caktuara. Shumica e 'Grupit të gjakovarëve' e udhëhequr nga Fadil Hoxha, i cili ka udhëhequr në Kosovë gati aq gjatë sa edhe Enver Hoxha në Shqipëri, ishin të inicuar për komunizëm qysh kur ishin nxënës në shkollat e Shqipërisë, dhe pastaj ranë pikërisht kur ranë Enver Hoxha dhe grupi i tij, nën ndikimin e stalinistëve jugosllavë. Azem Vllasi, i cili e zëvendësoi Fadil Hoxhën pas trazirave të vitit 1981, ishte *persona grata* i serbëve dhe veproi ashtu gjithnjë derisa u bë renegat. Kurse Morina, i cili tashti i prin udhëheqjes kuislinge, ishte kryeshef i policisë së Kosovës në ekipin e Vllasit. Përgjegjësia për shkarjen politike të zënë ngoje më lart qëndron te këto udhëheqje, jo te kosovarët në tërësi. Përveç një pjese të vogël të ndikuar nga stalinizmi shqiptar, kosovarët gjithmonë kanë qenë (dhe këtu pajtohem me Markoviqin) kundërkomunistë. Persekutimet u kanë dhënë atyre një leksion, i cili duhet të theksojë më shumë të drejtat e njeriut sesa nacionalizmin, ndërsa gjithashtu të dallojnë veten nga shqiptarët e shtetit ëmë.

Tani ata kanë zgjedhur demokracinë, përkundër udhëheqjes së tyre kuislinge dhe bashkimit të lëvizjes së madhe të emancipimit e cila ka vërshuar Evropën Perëndimore, duke përfshirë edhe Bashkimin Sovjetik, atdheun e bolshevizmit. Tani ata po lëvizin rrugës së drejtë.

Nga ky kthim ideologjik me rëndësi të madhe, larg nga pozitat nga shihet e kaluara, nuk ka asnjë shenjë në artikullin e Markoviqit, i cili duket të jetë shkruar para se lëvizjet demokratike të kosovarëve dolën në skenën politike. Megjithatë, duke dhënë qëndrimin kundërshtues të Markoviqit, është gjithashtu e mundur që zhvillimet pozitive në fjalë nuk janë përfillur me qëllim, janë kundërshtuar ashtu siç del në qëndrimet e Markoviqit. Dhe, Markoviqi është për Millosheviqin. Ai shkruan: 'Millosheviqi i ngjan Gorbaçovit. Serbët përpiqen ta shpëtojnë socializmin në mënyrë të ngjashme siç bën 'Perestrojka' (418). Por edhe po qe e vërtetë se Millosheviqi po përpiqet të shpëtojë socializmin në Jugosllavi, shtrohet pyetja nëse ky lloj socializmi

autoritar meriton të shpëtohet. Duke mbërthyer Kosovën, Vojsodinën dhe Malin e Zi në vagonin e Serbisë, Millosheviqi tashmë ia ka dalë të krijojë Serbinë e Madhe. Tani ëndrra e tij është ta shtrijë pushtetin e tij në Jugosllavinë federale. Markoviqi këtë e quan 'shpëtimi i socializmit në Jugosllavi'. Një shprehje e lidhur drejtpërsëdrejti me këtë është se ai po e rikrijon imperializmin serb.

Dhe këtu po vij në qëllimin përfundimtar që doja ta arrija. Jugosllavia kurrë nuk ka qenë shoqëri e vërtetë socialiste. Ajo filloi ekzistencën e saj si një shtet i dashur stalinist në mesin e shteteve të tjera evropiane dhe e modeloi federatën e vet sipas mostrës sovjetike. Bashkimi Sovjetik nuk i liroi popujt jorusë që vuanin nën zgjedhën cariste; ai thjesht i inkorporoi ata me forcë në një federatë 'socialiste' nën zgjedhën bolshevike. Duke vijuar sipas shembullit të Bashkimit Sovjetik, Jugosllavia 'socialiste' nuk i liroi pakicat e veta josllave; ajo i inkorporoi ato në skemën politike të sllavëve të jugut të quajtur Jugosllavi Federative. Në një kohë të zhvillimit tronditës të kësaj të fundit, Tito mendonte të pengonte ripërtëritjen e hegjemonisë serbe të Jugosllavisë mbretërore duke u garantuar autonomi dy krahinave të saj, Kosovës dhe Vojsodinës. Kështu u arrit njëfarë ekuilibri i pushtetit ndërfederal i cili nuk zgjati shumë; vala e madhe e nacionalizmit kosovar e bëri të lëkundej. Kur Serbia reagoi, dy republikat më të përparuara, Sllovenia dhe Kroacia, e denoncuan represionin serb duke u radhitur (Sllovenia shumë fuqishëm) me Kosovën, pastaj komunistët sllovenë i këputën lidhjet me Lidhjen Federative të Komunistëve. Komiteti i saj Qendror, i cili u tubua më 30 mars të vitit 1990, nuk funksionoi: anëtarët e Sllovenisë dhe të Kroacisë nuk u paraqitën, ndërsa maqedonasit dhe boshnjakët-hercegovasit e lëshuan mbledhjen.

Federata jugosllave pushoi të vepronte normalisht pas vdekjes së Titos. Ajo kishte pasur tone aq shumë përpara, sepse ekzistonte një diktator i cili e shqelmonte tutje këdo që ishte i padëgjueshëm - mënyrë jo e mirë për të sunduar një shtet. Konglomeratet pseudosocialiste nuk mund të zgjasin shumë. Dhe kur Jugosllavia pësoi kollaps, askush nuk derdhi lot, pos Serbisë fanatike dhe stalinistëve të papërmirësueshëm. Në një kohë kur batica e demokracisë kishte vërshuar perandorinë

evroaziatike që kishte inauguruar diktaturën në kohën moderne, përpjeket e Millosheviqit për të hyrë në garë me Gorbaçovin pësuan. Megjithatë, Markoviqi beson se Millosheviqi është Gorbaçovi jugosllav. Markoviqi socialist beson në vlerat realizuese të Serbisë, kredencialet e së cilës janë kontrolli i saj i armatës federative dhe aparati i sigurimit, dhe cila është zgjidhja e tij? Pasi shqyrton alternativa të ndryshme dhe të gjitha i duken jo praktike, ai përfundon se Serbia 'do të duhej të kuptonte se Kosova nuk mund të bëhet etnikisht serbe, se është e domosdoshme të ruhet autonomia e krahinës' (423), ai lloj i autonomisë që ekziston sot. Ai nuk e kupton se zgjidhja e tij nuk është kurrëfarë zgjidhjeje. Ai përfundon aty ku ka filluar. Artikulli i tij është një rreth i madh vicioz që lëviz mbrapsht. Ai dëshiron që Serbia t'i sundojë kombet e tjera, koncepti i tij i Jugosllavisë të përkujton Perandorinë Serbe të Stefan Dushanit, e cila përbëhej prej shqiptarësh, bullgarësh, vlllehësh dhe grekësh. Koncepti i tij reaksionar është i mbarsur me luftë qytetare. Shpresoj se serbët nuk do ta dëgjojnë atë dhe ata që mendojnë si ai.

Përktheu:

Vesel Nuhio

Hrestomatia

Ç'ËSHTË FILOZOFIA?*



e këtë pyetje e përkasim një temë që është shumë e gjerë, d.m.th. e madhe. Meqenëse është e gjerë, mbetet e papërcaktuar. Meqenëse është e papërcaktuar, mund ta përpunojmë nga pikëpamjet më të ndryshme - gjithnjë me atë rast do të qëllojmë diçka nga ajo që është e saktë. Megjithatë, pasi që gjatë përpunimit të kësaj teme voluminoze gërshetohen të gjitha pikëpamjet e mundshme, i ekspozohemi rrezikut që biseda të mos japë fryt të vlefshëm.

Prandaj duhet të përpiqemi që më saktësisht ta përcaktojmë pyetjen. Në atë mënyrë do ta drejtojmë bisedën në drejtim të sigurt. Me këtë biseda nxirret në ndonjë rrugë. Po themi: në *ndonjë* rrugë. Me këtë e pranojmë se ajo rrugë me të vërtetë nuk është e vetmja. Për më tepër, duhet të mbetet e hapur se a është rruga, në të cilën dua të tërheq vërejtjen në tekstin e mëtutjeshëm, me të vërtetë rrugë e cila na mundëson që ta shtrojmë pyetjen dhe t'i përgjigjemi asaj.

Po ta pranojmë një herë se është e mundur të gjendet rruga në mënyrë që më saktësisht të përcaktohet pyetja, atëherë njëkohësisht temës së bisedës do t'ia shtrojmë një vërejtje shumë serioze. Kur pyesim: çka është ajo - filozofia? flasim për filozofi. Duke pyetur në atë mënyrë, mbetemi qartë në pozitë përsipër vetë pyetjes, e kjo do të thotë përsipër vetë filozofisë. Por, qëllimi i pyetjes sonë është që të arrijmë në filozofi, që të ndalemi në të, që të veprojmë në mënyrën e saj, d.m.th. të "filozofojmë". Rruga e bisedës sonë duhet, prandaj, ta ketë jo vetëm drejtimin e qartë, por ai drejtim duhet njëkohësisht të na sigurojë se lëvizim brenda filozofisë, e jo jashtë, rreth saj. Rruga e bisedës

* Titulli i origjinalit: MARTIN HEIDEGGER, WAS IST DAS - DIE PHILOSOPHIE? GÜNTER NESKE PFÜLLINGEN 3. AUFLAGE 1963.
Ligjëratë e mbajtur më 1955 në Cerisy-la-Salle, Normandi.

tonë duhet, pra, të jetë e atij lloji dhe e atij drejtimi në mënyrë që çështja që e shqyrton filozofia të na përkasë vetë neve, të na prekë (nous touche), dhe të na përkasë esencialisht.

Megjithatë, a nuk bëhet filozofia prandaj kështu gjë e afeksionit, e afekteve dhe ndjenjave?

"Me ndjenja të mira krijohet letërsi e keqe". "C'est avec les beaux sentiments que l'on fait la mauvaise littérature"¹. Këto fjalë të Zhidit vlejnë jo vetëm për letërsi, por edhe më tepër për filozofi. Ndjenjat, dhe ato më të bukurat, nuk i takojnë filozofisë. Ndjenjat janë, thuhet, diçka irracionale. Filozofia është, përkundrazi, jo vetëm diçka racionale, por ajo është drejtuese e vërtetë e arsyes. Duke pohuar këtë, ne papritur kemi vendosur diçka mbi çështjen se ç'është filozofia. Pyetjes sonë tash ia kemi prerë rrugën me përgjigje. Çdokush e konsideron për të vërtetë deklaratën se filozofia është gjë e arsyes. Megjithatë, ndoshta kjo deklaratë është përgjigje e pamatur dhe e ngutshme e pyetjes: ç'është filozofia? Sepse asaj përgjigjeje menjëherë mund t'i kundërvëmë pyetje të reja. Ç'është arsyeja, mendja? Ku dhe sipas çkafit është vendosur se ç'është arsyeja? A është shpallur vetë arsyeja zotëruese e filozofisë? Nëse "po", me ç'të drejtë? Nëse "jo", prej ku e merr urdhrin dhe rolin e vet? Nëse ajo që vlen si arsye mund të konfirmohet vetëm përmes filozofisë dhe brenda rrjedhës së saj historike, nuk është mirë që filozofinë më parë ta përcaktojmë si gjë të arsyes. Po të dyshojmë në veçorinë e filozofisë si veprim racional, bëhet në të njëjtën mënyrë e dyshimtë edhe çështja se a i takon filozofia qarkut të irracionales. Sepse kushdo që filozofinë ta përcaktojë si irracionale, e merr me këtë racionalen si masë të demarkacionit, dhe atë e paraqet ashtu sikur vetvetiu kuptohet ç'është arsyeja.

Në anën tjetër, kur këshillojmë mundësinë që ajo me çka ka të bëjë filozofia i përket qenësisë sonë, dhe na prek neve, mund të jetë që ai afeksion nuk ka në përgjithësi asgjë të përbashkët me atë që quhet afekt dhe ndjenjë, shkurt me irracionalen.

1 André Gide: Dostoievsky, Paris 1923, fq. 247

Nga sa u tha kuptojmë vetëm këtë: se duhet një kujdes më i madh kur trimërohem i ta fillojmë bisedën me titull "Ç'është filozofia?".

Së pari duhet të përpiqemi që pyetja të nxirret në rrugë të qartë, në mënyrë që të mos humbim kohë rreth përfytyrimeve arbitrare dhe të rastësishme për filozofinë. Por, si ta gjejmë rrugën në të cilën në mënyrë më të sigurt mund ta përcaktojmë pyetjen tonë?

Rruga të cilën do të kisha dashur tani ta paralajmëroja gjendet drejtpërsëdrejti, para nesh. Dhe vetëm pasi që e kemi më së afërmi, vështirë e gjejmë. Pasi ta gjejmë, ne, megjithatë, edhe më tutje në mënyrë të pashkathët lëvizim nëpër të. Pyesim: ç'është filozofia? Fjalën "filozofi" tashmë e kemi shprehur mjaft shpesh. Por nëse fjalën "filozofi" më tutje nuk e përdorim si titull të zhveshur, nëse në vend të saj fjalën "filozofi" e dëgjojmë nga burimi i vet, atëherë ajo thotë: φιλοσοφία (filozofia). Fjala "filozofi" flet tani greqisht. Fjala greke si fjalë greke është rrugë. Ajo gjendet, në një anë, para nesh, sepse ajo fjalë nga lashtësia shprehet para nesh. Në anën tjetër, ajo rrugë tashmë është para nesh, sepse atë fjalë tashmë përherë e kemi dëgjuar dhe thënë. Sipas kësaj fjala greke φιλοσοφία është rrugë në të cilën jemi nisur. Ndonëse kemi shumë njohje historike mbi filozofinë greke, dhe atë mund ta zgjerojmë, megjithatë atë rrugë nuk e njohim mjaft qartë.

Fjala φιλοσοφία na flet se filozofia është diçka që së pari e përcakton ekzistencën e frymës greke dhe jo vetëm këtë - φιλοσοφία i përcakton edhe vijat themelore më të thella të historisë sonë të Evropës perëndimore. Mënyra se si shpesh flitet për filozofinë perëndimore në të vërtetë është tautologji. Përse? Sepse "filozofia" në esencën e vet është greke; e, që është greke, këtu domethënë: filozofia sipas esencës së saj burimore është e tillë që kërkon, para së gjithash, të zhvillohet fryma greke, dhe vetëm ajo.

Vetëm, esenca burimore greke e filozofisë është dhënë në epokën e sundimit të vet të kohës së re - evropiane pas përfytyrimeve të krishtera dhe ato e kanë zotëruar. Zotërimi i këtyre përfytyrimeve ka qenë i ndërmjetësuar me shekullin e mesëm. Megjithatë, nuk mund të thuhet se filozofia me këtë

bëhet e krishterë, d.m.th. gjë e besimit në shpallje dhe autoritet i kishës. Qëndrimi se filozofia në esencën e saj është greke nuk thotë asgjë tjetër, përveç se Perëndimi dhe Evropa, dhe vetëm ato, në lëvizjen e tyre më të brendshme historike janë burimisht "filozofike". Për këtë dëshmon lindja dhe zotërimi i shkencës. Meqenëse i takojnë lëvizjes më të brendshme historike evrop-erëndimore, domethënë, filozofisë, ato sot, prandaj dhe mund t'i japin karakteristika specifike të historisë njerëzore tërë rruzullit tokësor.

Të mendojmë për një çast çka do të thotë që epoka botërore e historisë njerëzore të karakterizohet si "epokë atomike". Energjia atomike, të cilën shkencat e kanë zbuluar dhe çliruar, paraqitet si ajo fuqi e cila duhet të përcaktojë lëvizjen historike. Në të vërtetë, shkencat këtë kurrë nuk do ta arrinin sikur të mos u printe dhe paraprinte filozofia. Por filozofia është ἡ φιλοσοφία. Kjo fjalë greke e sjell bisedën tonë në traditën historike. Meqë është unike, ajo traditë është e njëdomethënshme. E emëruar me emrin grek φιλοσοφία, ajo traditë, me të cilën e emërtojmë fjalën historike φιλοσοφία, na ofron drejtimin e lirë të rrugës në të cilën pyesim: Ç'është filozofia? Tradita nuk na lë në dhunën e së kaluarës dhe të së panjohurës. Tradita, deliver, është çlirim, domethënë, në lirinë e bisedës me atë që ka qenë. Emri "filozofia", nëse atë fjalë me të vërtetë e dëgjojmë, e atë të dëgjuarën e mendojmë, na fton te historia e prejardhjes greke të filozofisë. Fjala φιλοσοφία është shënuar pothuaj në fletëlindjen e historisë sonë; bile guxojmë të themi: në fletëlindjen e epokës bashkëkohore të historisë botërore, e cila quhet epoka atomike. Për këtë pyetje: Ç'është filozofia? mund të pyesë vetëm nëse hyjmë në bisedë me mendimin e frymës greke.

Por nuk është me prejardhje greke vetëm ajo çka përmban pyetja - filozofia, porse edhe mënyra si pyesim; mënyra, në të cilën edhe sot pyesim, gjithashtu është greke.

Pyesim : ç'është ajo ...? Greqisht kjo thuhet : τί στιν. Pyetja mbi atë se ç'është diçka megjithatë është e shumëdomethënshme. Mund të pyesim: ç'është ajo në largësi? Do të marrim përgjigje: ndonjë dru. Përgjigjja konsiston në atë

që ndonjë gjëje, të cilën nuk e njohim saktësisht, t'ia gjejmë emrin e vet.

Megjithatë, mund të pyesim : ç'është ajo që quajmë "dru"? Me pyetjen që tani e kemi shtruar, po arrijmë në afërsi të τῷ στικ greke. Kjo është ajo trajtë e pyetjes të cilën e kanë zhvilluar Sokrati , Platoni dhe Aristoteli. Ata, për shembull, pyesin: ç'është e bukura? Ç'është njohja? Ç'është natyra? Ç'është lëvizja?

Po tani duhet të kemi parasysh se me të gjitha këto pyetje të cekura nuk kërkohet vetëm përkufizimi i saktë i asaj ç'është natyra, lëvizja, e bukura, por njëkohësisht shpjegohet çka domethënë ajo "çka", në ç'kuptim duhet të marret ajo τῷ. Emërohet ajo që domethënë "çka", quid est, το quid, quid-ditas, "çkafja". Mirëpo, quidditas është përcaktuar në epoka të ndryshme të filozofisë në mënyra të ndryshme. Kështu, p.sh. për filozofinë e Platonit është karakteristik interpretimi se çka do të thotë ajo τῷ. Kjo, me fjalë të tjera, do të thotë ἰδέα (idea). Mirëpo kurrsesi nuk është vetvetiu e kuptueshme që të mendojmë në "idea" kur pyesim mbi τῷ, mbi quid. Aristoteli e shpjegon atë τῷ ndryshe nga Platoni. Ndryshe e shpjegon τῷ-në Kanti e ndryshe Hegeli. Mbetet që për çdo herë sërish të përcaktohet ajo që pyesim duke ndjekur gjurmët e asaj τῷ, quid, çka. Në çdo rast ia vlen: nëse pyetja ç'është ajo? ka të bëjë me filozofinë, bëjmë pyetje greke.

Të vëmë re mirë: si tema e pyetjes sonë -"filozofia", ashtu dhe mënyra në të cilën pyesim - ç'është ajo...? sipas zanafillës së vet, janë greke. Ne vetë i takojmë asaj zanafille, madje edhe atëherë kur nuk e përmendim fjalën "filozofi". Pikërisht jemi të ftuar prapa në atë zanafillë, ajo vetë dhe për vete na kërkon, posa të pyesim: ç'është filozofia? jo vetëm tekstualisht ta themi por dhe ta mendojmë kuptimin e saj. [Pyetja: ç'është filozofia? -nuk është kurrsesi pyetje, e cila e drejton ndonjë lloj njohje në vetveten (filozofia e filozofisë)]. Ajo pyetje nuk është as pyetje historike, e cila tenton të vërtetojë si ka filluar dhe si është zhvilluar ajo që quhet filozofi. Pyetja është historike (geschichtliche)* d.m.th. pyetje e fatit. Dhe më tepër: kjo nuk

* Hajdegeri si dhe filozofët e mëdhenj gjermanë e bënë dallimin në mes termave: Historie (historich) dhe Geschichte (geschichtlich). Histori nënkupton kërkimin dhe paraqitjen e asaj që ka ndodhur gjatë epokave të ndryshme, ndërsa Geschichte nënkupton vetë atë që ndodh, kështu historia është të kërkuarit e vetë të ndodhurit (Shënim i përkthyesit)

është "ndonjë", por pyetje e caktuar historike (geschichtliche) e ekzistimit tonë të Evropës perëndimore.

Kur të kuptojmë domethënien e tërësishme dhe buri-more të pyetjes: ç'është filozofia? të pyeturit tonë, përmes zanafillës së vet, do të gjejë drejtimin e vet në ardhmërinë historike (geschichtliche). E kemi gjetur rrugën. Vetë pyetja është rrugë. Ajo udhëheq nga ekzistimi i frymës greke deri te ne, nëse jo, bile, edhe përtej nesh. Po t'i përmbahemi pyetjes, gjendemi në rrugë të drejtuar qartë. Megjithatë, kjo nuk na siguron se jemi burimisht të aftë që në mënyrë të drejtë të lëvizim në atë rrugë. Nuk mundemi madje menjëherë as të vërtetojmë se në cilën pjesë të rrugës sot gjendemi. Kaherë është zakon që pyetja mbi ç'është një gjë të formulohet si pyetje mbi qenësinë (das Wesen-gjermanisht; esencia-latinisht). Pyetja mbi qenësinë (esencën) gjithnjë paraqitet atëherë kur ajo, mbi qenësinë e çkafit pyesim, errësohet dhe ngatërrohet, kur njëkohësisht raporti i njeriut ndaj asaj për çka pyetet të dobësohet ose madje edhe të tundet. Pyetja e bisedës sonë i përket esencës së vetë filozofisë.

Nëse kjo pyetje del nga domosdoja dhe nëse nuk duhet të mbetet vetëm pyetje sa për dukje, për qëllim të konver-sacionit, atëherë filozofia si filozofi është dashur të na bëhet e dyshimtë. A është kjo e vërtetë? Dhe nëse është, në ç'masë është bërë filozofia për ne e dyshimtë? Atë mund ta vërtetojmë qartë vetëm atëherë kur kemi njohje në filozofi. Pranë kësaj nevojitet së pari të dimë ç'është filozofia. Kështu në mënyrë të çuditshme sillemi në rreth. Duket se vetë filozofia është ai rreth. Të supo-zojmë se nuk mundemi drejtpërdrejt të dalim nga unaza e atij rrethi, megjithatë na lejohet të vëzhgojmë në rreth. Nga duhet ta kthejmë shikimin tonë? Fjala greke φιλοσοφία na tregon drejtimin.

Këtu nevojitet një vërejtje parimore. Duke iu përmbajtur tani dhe më vonë fjalëve të gjuhës greke, nisemi në një lëmë të dalluar. Me fjalë të tjera, mendimit tonë ngadalë i bëhet e qartë se gjuha greke nuk është gjuhë sikurse gjuhët e njohura evropiane. Gjuha greke, dhe vetëm ajo, është λόγος (logos). Në bisedën tonë do të duhej edhe më detajisht të flisnim për këtë. Për fillim mjafton të cekim se në gjuhën greke ajo që është

thënë në një mënyrë është njëkohësisht dhe ajo që emërohet me atë që thuhet. Kur ndonjë fjalë greke e dëgjojmë greqisht, dëgjojmë λέγειν (legein) e saj, të zbërthyerit e drejtpërdrejtë të saj. Çka zbërthen ajo, është ajo që gjendet para nesh. Me atë që dëgjojmë fjalën greqisht, ne jemi pranë vetë gjësë e cila shtrihet para nesh, e jo para së gjithash pranë domethënies së thjeshtë të fjalës.

Fjala greke φιλοσοφία na drejton te fjala φιλόσοφος. Kjo fjalë është burimisht mbiemër siç është φιλᾶργνρος (filargnros) ai që e do argjendin, siç është φιλότιμος (filotimos) ai që e don nderin. Fjalën φιλόσοφος e ka krijuar sipas të gjitha gjasave Herakliti. Do të thotë: për Heraklitin ende nuk ekziston φιλοσοφία. Ἄνῆρ φιλόσοφος nuk është njeri "filozofik". Mbiemri grek φιλόσοφος domethënë diçka tjetër nga mbiemri filozofik, philosophique. Ἄνῆρ φιλόσοφος është ai që φιλει το σοφόν, që do σοφόν -in, (fillein) me dashtë, do të thotë këtu si edhe te Herakliti: ὁμολογεῖν (homologeïn), me folë siç flet Λόγος d.m.th. Λόγος. Kjo përgjigje është në pajtim me σοφόν. Pajtimi është ἁρμονία (harmonia). Kjo që dy qenie në mes vete përshtaten, të dyja burimisht i përshtaten njëra-tjetrës, duke qenë se janë të udhëzuara njëra në tjetrën, harmonia është ajo me çka karakterizohet φιλειν, dashje e menduar në mënyrë heraklitiane. Ἄνῆρ φιλόσοφος dashuron σοφόν (sofon). Vështirë është të përkthehet se çka do të thotë kjo fjalë për Heraklitin. Por, mund ta shpjegojmë sipas deklarimit të vetë Heraklitit. Pra, το σοσόν domethënë: "Εν Πάντα (Hen panta)" Një (është) e Tëra". E "tëra" këtu do të thotë Πάντα τα ὄντα, tërësia, totaliteti i qenieve.

“Eυ , Një, do të thotë: Një që i bashkon të gjitha. E një do të thotë se tërë qenia (das Seiende) është në të qenët (das Sein).* Σοφόν shpreh: tërë qenia është në të qenët. Thënë qartë: të qenët është qenie. Kjo “është”, është kalimtare (ndër-mjetësuese) dhe do të thotë diçka që “mbledh” (“versammelt”). Të qenët e mbledh qenien në atë që qenia është. Të qenët është vend i grumbullimit -Δόγος².

Tërë qenia është në të qenët. Kjo tingëllon për veshin tonë si e shogët, nëse jo edhe fyese. Sepse nuk është e nevojshme që askush të moskujdeset rreth asaj se qenia i takon të qenit. Gjithë bota e di: qenia është ajo që është. Ç’i mbetet tjetër qenies

* Në ontologjinë e vet fundamentale, M. Hajdegeri e theksonte dallimin midis das Sein dhe das Seiende, gjë të cilën e mbështet edhe në traditën klasike të filozofisë. Ndonëse as në literaturën filozofike nuk hasim një diferencim të qartë dhe të rregullt të këtyre nocioneve, e as në përdorimin e rëndomtë gjuhësor nuk bëhet gjithherë dhe qartë ky dallim, megjithatë, në gjuhët me traditë filozofike ekziston dallimi në mes këtyre nocioneve dhe shumë filozofë insistojnë në të.

Në gjuhën shqipe, si shprehje e mungesës së traditës filozofike, nuk ekziston një terminologji e zhvilluar dhe e përkufizuar filozofike, që e vështirëson shumë interpretimin dhe përkthimin (nga gjuhët e huaja) e shumë nocioneve filozofike.

Për emërtimin dhe përcaktimin e nocionit filozofik i cili në gjerm. quhet das Sein ; greq. e vj. τὸ εἶναι (to einai); lat. esse; frëngj. existence ; angl. existence (or being); kroat. bitak ... më duket se në gjuhën shqipe më i përshtatshëm është emri: të qenët. Fjala të qenët, me domethënieën e vet të përgjithshme dhe abstrakte - e cila nuk thotë asgjë më tepër se diç është, vetëm çështjen e diçkajes - e shpreh mu atë kuptim të këtij nocioni filozofik që e ka në shumë gjuhë me traditë filozofike. Emri të qenët duket se është më adekuat sesa ai ekzistencë, pasi që ekzistenca në filozofi, sidomos në atë ekzistencialiste, nënkupton mënyrën e të qenit specifik njerëzor e jo të qenët në përgjithësi. Të qenët është më adekuat edhe se fjala qenie, pasi që kjo ka të bëjë me diçka konkrete dhe të veçantë, ndërsa das Sein nënkupton diçka në përgjithësi. Kjo fjalë (të qenët) me një përdorim më të gjatë dhe të rregullt do të mund të zhvillohej dhe institucionalizohej në gjuhën shqipe si një nocion i rëndësishëm filozofik.

Kështu, pra, me të qenët si kategori filozofike duhet kuptuar atë që është në përgjithësi e pakufizuar, pa përmbajtje konkrete dhe e abstraktuar nga çdo qenie e veçantë. Vetë qenia është përmes asaj që e kushitëzon dhe e përcakton të qenit e saj, pra qenia është sipas të qenit të vet. Qenia është sipas asaj që është, ështëjes, që ia jep të qenit. Të qenit është shprehja më abstrakte mbi botën.

Ndërsa me qenie (greq. e vj. τὸ ὄν (to on); lat. ens; gjerm. das Seiende; frëngj. l'Etre; angl. being; kroat. bi)je duhet kuptuar ekzistimin e veçantë, të përcaktuar, konkret të dikujt, të ndonjë sendi, dukurie (krahaso: Fjalorin e gjuhës së sotme shqipe fq.1595). Qenia është në bazë të asaj që e përcakton të qenit e vet.

Nga termat kryesorë filozofikë të cekim dhe këtë se ajo që në greq. e vj. quhet οὐσία (usia); lat. essentia, quidditas, substantia; gjerm. das Wesen, die Wesenheit; frëngj. substance; angl. essence, substance; kroat. bit, bivstvo, su{tina, do të duhej të përkthehej si: qenësi, thelbësi ose esncë. Mirëpo, të themi dhe këtë se fjala gjermane das Wesen e përkufizuar si: das menschliche Wesen duhet përkthyer si: qenie njerëzore.

Kurse fjalën gjermane das Dasein (nocion po ashtu i rëndësishëm filozofik) - këtu të qenit - ndoshta për mungesë të ndonjë shprehjeje më adekuate duhet përkthyer si: ekzistencë, rojtje (shënim i përkthyesit).

përveç që të jetë? Megjithatë, mu kjo se qenia është mbledhur në të qenë, që në shkëlqimin e të qenit shkëlqen qenia, i ka habitur grekët, ata të parët dhe vetëm ata. Qenia në të qenët: ajo ishte për grekët më habitëse.

Mirëpo, grekët atë të habitshmen e asaj më të habitshmes kanë qenë të detyruar ta shpëtojnë dhe ta mbrojnë para rrëmbimit nga ana e arsyes sofistike, e cila për gjithçka kishte shpjegim të kuptueshëm dhe atë e nxirrte në shesh. Shpëtimi i më të habitshmes - qenies në të qenit - ka ndodhur në atë mënyrë që disa janë nisur për rrugë në drejtim të asaj më të habitshmes, d.m.th. në drejtim të σοφόν-it. Me këtë këta janë bërë ata që synojnë pas σοφόν-it dhe me synimin e vet e kanë zgjuar dhe mbajtur të zgjuar dëshirën për σοφόν-in te njerëzit e tjerë. Φιλεῖν τό σοφόν ai pajtimi (për të cilin folëm), me atë që është ἄρμονία, është bërë ashtu ὁρεξις (oreksis), synimi për σοφόν-in. Σοφόν - qenie në të qenë - tani kërkohet kategorikisht. Meqë φιλεῖν nuk është më në pajtim burimor me σοφόν-in, por synim i veçantë për σοφόν-in, φιλεῖν το σοφόν (filein to sofón) bëhet "φιλοσοφία. Këtë synim e përcakton Erosi.

Ai kërkim i cili synon nga σοφόν-i, nga "Εὐ Πάυτα, nga qenia në të qenë, bëhet tani pyetje : ç'është qenia, në qoftë se ajo është? Vetëm tani mendimi bëhet "filozofi". Herakliti dhe Parmenidi nuk kanë qenë ende "filozofë". Përse jo? Sepse kanë qenë mendimtarë më të mëdhenj. "Më të mëdhenj" këtu nuk e ka parasysh shprehjen e ndonjë rezultati, por na udhëzon në një dimension tjetër të të menduarit. Herakliti dhe Parmenidi kanë qenë " më të mëdhenj" në atë kuptim se kanë qenë ende në pajtim me Λόγος-in, d.m.th. Εὐ Πάυτα. Hapin nga "filozofia", të cilin e ka përgatitur sofistika, të parët e kanë bërë Sokrati dhe Platoni.

Gati dy shekuj pas Heraklitit Aristoteli atë hap e shënoi me fjalinë:

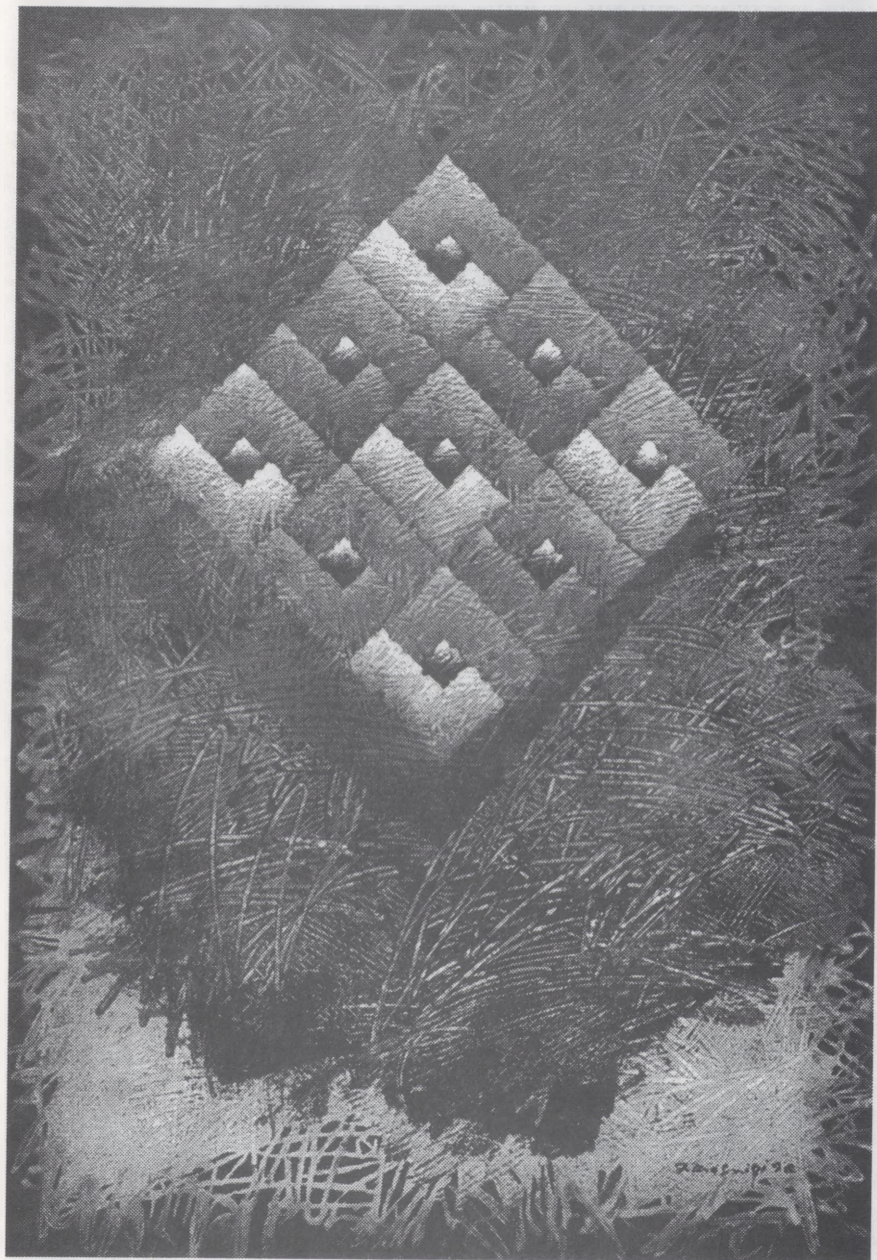
καὶ βῆ καὶ πάλαι τε καὶ νυν καὶ αἰεὶ ζητουμενον καὶ αἰεὶ ἀπορονμενον, τί τὸ ὄν (Met.Z1,1028 b2 sq). Në përkthim ajo thotë: Dhe kështu është ajo e dikurshmja, si edhe e tashmja dhe e ardhshmja, nga çka (filozofia) synon dhe së cilës kurrsesi

nuk mund t'i afrohet (atë që gjithnjë pyesim): ζ'është qenia?" (τί τὸ ὄν).

Filozofia kërkon atë që është qenia, në qoftë se është. Filozofia është në rrugë nga të qenit e qenies, d.m.th. nga qenia për shkak të qenit. Aristoteli atë e shpjegoi në atë mënyrë që në fjalinë e përmendur, pas τί τὸ ὄν, ζ'është qenia? - shtoi shpjegimin: τοὔτὸ ἐστὶ τίς ἢ οὐσία; në përkthim e thënë: "Ajo (τί τὸ ὄν) do të thotë: ζ'është çështja e qenies?" Të qenit e qenies mbështetet në atë që është. Këtë mandej - οὐσία (usia) - Platoni e përcakton si ἰδέα (idea), e Aristoteli si ἐνέργεια (energeia).

Momentalisht nuk është ende e domosdoshme të kërkohej çka mendon Aristoteli me energeia dhe nëqoftëse οὐσία mund të përcaktohet përmes energeia. Tani është me rëndësi të shikojmë se si Aristoteli e përkufizon filozofinë në esencën e vet. Në librin e parë të "Metafizikës" (Met.A2, 982 b9 sq) thotë këtë: filozofia është ἐπιστήμη των πρωτων ἀρχων καὶ αἰτιων θεωρητικῆ. Ἐπιστήμη (Episteme) me dëshirë përkthehet si "shkencë". Kjo të çon në mashtrim, sepse ne shumë lehtë e shfrytëzojmë përfytyrimin modern "shkencë". Mashtrim është episteme të përkthehet si "shkencë" dhe atëherë kur "shkencën" e marrim në kuptimin filozofik, si e kuptojnë Fihte, Shellingu dhe Hegeli. Fjala ἐπιστήμη nxirret nga participi ἔπιστάμενος, (epistemenos). Ashtu quhet njeriu në qoftë se është kompetent dhe i udhëzuar për diçka (kompetenca në kuptimin appartenence). Filozofia është episteme tis, ndonjë lloj competence, θεωρητικῆ (theoretike), e cila është e aftë për θεωρῖν (theorein), d.m.th. që me të shikuarit të hulumtojë dhe që atë që gjurmon ta vëzhgojë dhe të mos e humbë nga shikimi. Filozofia është për këtë ἐπιστήμη θεωρητικῆ (episteme theoretike). Por ζ'është ajo që kjo vëzhgon?

Aristoteli e tregon atë duke thënë: πρωται ἀραι καὶ αἰτίαι (protai arhai kai aitiai), që përkthehet: "fillimet dhe shkaqet e para" -d.m.th. të qenies. Ashtu fillimet dhe shkaqet e para përbëjnë të qenët e qenies. Është koha që pas dy mijëep e sëqind vjetësh të mendojmë mbi atë përse të qenët e qenies ka punë me diç të tillë sië është "fillimi" dhe "shkaku".



Faik Krasniqi, FORMA XIII, 1996

Në ç'kuptim mendohet të qenët (das Sein) se është diçka i tillë si "fillimi" dhe "shkaku" që mund të jetë i përshtatshëm për të shënuar dhe bartur qenie - të qenët e qenies (seiend - Sein des Seinden)?

Por, tani duhet ta përqendrojmë vëmendjen në diçka tjetër. Fjalja e cituar e Aristotelit na flet se në ç'drejtim është nisur ajo që Platoni quan "filozofi". Ajo fjali na njofton mbi atë se ç'është filozofia. Filozofia është lloji i kompetencës, e cila është e aftë të vëzhgojë qenien duke marrë parasysht se ç'është ajo, në qoftë se është qenie.

Në pyetjen, e cila shqetëson frytshëm dhe e nxit bisedën tonë, e cila dhe duhet ta tregojë drejtimin e rrugës së pyetjes: ç'është filozofia? është përgjegjur tanimë Aristoteli. Pra, biseda jonë nuk është më e domosdoshme. Përfundon para se të fillojë. Ndokush menjëherë do të përgjigjet se qëndrimi i Aristotelit mbi atë se ç'është filozofia nuk mund të jetë kurrsesi e vetmja përgjigje në pyetjen tonë. Në rastin më të mirë ajo është një përgjigje në mes të shumë të tjerave. Përmes përcaktimit të filozofisë nga Aristoteli në të vërtetë mund të paraqitet dhe shpjegohet, jo vetëm mendimi para Aristotelit dhe Platonit, por dhe filozofia pas kohë së Aristotelit. Ndërkaq, lehtë mund të tregohet se si vetë filozofia dhe mënyra në të cilën ajo e paraqet qenësinë e vet, është ndryshuar shumëfish në dy mijë vjetët e kaluara. Kush do të dëshironte ta mohonte këtë? Por nuk guxojmë të kalojmë mbi faktin se filozofia nga Aristoteli deri te Niçeja pikërisht në bazë të këtyre ndryshimeve dhe përmes tyre ka mbetur plotësisht e njëjtë. Sepse ndryshimet janë garanci e afisë me të.

Me atë kurrsesi nuk pohojmë se definicioni i filozofisë i Aristotelit vlen absolutisht. Ai është, domethënë, tanimë në historinë e mendimit grek vetëm një shpjegim i atij mendimi dhe i asaj që me atë është ekspozuar. Të përcaktuarit e filozofisë nga Aristoteli në asnjë rast nuk mund të aplikohet në mendimin e Heraklitit dhe të Parmenidit; përkundrazi definicioni aristotelian i filozofisë vërtet është vazhdim i lirë i mendimit të mëhershëm dhe i konkludimeve të tij. Them: vazhdim i lirë, sepse kurrsesi nuk mundet me arsye të thuhet se filozofitë e veçanta dhe epokat

lindin njëra nga tjetra në kuptimin e domosdosë së procesit dialektik.

Çka del prej asaj që është thënë për orvatjen tonë që në një bisedë ta diskutojmë çështjen se ç'është filozofia? Së pari: nuk guxojmë t'i përmbahemi vetëm definicionit të Aristotelit. Nga kjo nxjerrim të dytën: duhet t'ia paraqesim vetes definicionet më të hershme dhe më të vonshme të filozofisë. E pastaj? Pastaj me abstraksionin krahasues do të veçojmë atë që është e përbashkët për të gjitha definicionet. E pastaj? Pastaj do të arrijmë deri te një formulë e zbrazët, e cila i përgjigjet çdo lloji të filozofisë. E pastaj? Pastaj do të jemi aq larg prej përgjigjes në pyetjen tonë sa është vetëm e mundshme. Përse ndodh kjo? Sepse me veprimin, të cilin e përmendëm, i përmbledhim vetëm definicionet që historikisht ekzistojnë dhe i zgjidhim në një formulë të përgjithshme. Në fakt, krejt kjo mund të arrihet me njohuri të madhe dhe përmes konstatimeve të sakta. Me atë nuk duhet aspak të lëshohemi në filozofi me qëllim që të mendojmë për esencën e saj. Në atë mënyrë fitojmë njohje shumë kuptimore dhe të themeltë dhe, më tepër, njohje të dobishme mbi atë si është paraqitur filozofia gjatë historisë së vet. Mirëpo, përmes asaj rruge nuk do ta arrijmë kurrë deri te përgjigjja e vërtetë d.m.th. legjitime në pyetjen: ç'është filozofia? Përgjigjja mund të jetë vetëm përgjigje filozofike, përgjigje e cila si përgjigje në vete filozofon. Por, si duhet kuptuar atë fjali? Si mund të filozofojë përgjigjja dhe sa është ajo përgjigje? Do të përpiqem ta shpjegoj këtë me disa udhëzime. Ç'është menduar, gjithnjë sërish do ta shqetësojë bisedën tonë. Aq më tepër, do të jetë kjo provë për faktin se a guxon biseda jonë të bëhet bisedë e vërtetë filozofike.

Kur përgjigjja në pyetje: ç'është filozofia filozofon? Kur ne filozfojmë? E qartë vetëm atëherë kur ta fillojmë bisedën me filozofët. Ajo nënkupton që me ta të shqyrtojmë atë për çka ata flasin. Ai shqyrtim i përbashkët i asaj që si e Njëjtë gjithnjë u përket vetëm filozofëve, ai është të biseduar, λέγειν (legein) në kuptimin διαλέγεσθαι (dialegesthai) të biseduarit si dialog. A është dialogu medoemos dialektik dhe kur është po e lëmë të hapur.

Një është të vërtetojmë dhe të përshkruajmë mendimet e filozofëve e krejtësisht tjetër të shqyrtojmë me ta atë që ata e flasin, e kjo do të thotë atë mbi çka flasin.

Prandaj, po të supozojmë se si të qenët e qenies i ka nxitur filozofët që të shprehen se çka është qenia, nëse ajo është, atëherë dhe biseda jonë me filozofë duhet të fillojë me të qenët e qenies. Dhe vetë, me mendimin tonë, duhet të nisemi në takim me atë sipas të cilit filozofia është në rrugë. Të folurit tonë duhet t'i përgjigjet asaj me çka kanë qenë të preokupuar filozofët. Nëse ajo përgjigje na bën të lumtur, atëherë përgjigjemi në kuptim të vërtetë në pyetjen: ç'është filozofia? Fjala gjermane "përgjigjem" ("antworten"), do të thotë së pari si edhe përgjigje (korrespondim, gjerm. ent-sprechen). Përgjigja në pyetjen tonë nuk shterret në fjalinë e cila pyetjes ia kthen ashtu që ta vërtetojë atë që do t'ishte dashur të paraqitej në nocionin "filozofi". Përgjigja nuk është fjali kthyesë (n'est pas une réponse), përgjigja është më parë të përgjigjur (la correspondance), çka i përgjigjet të qenit e qenies. Megjithatë, do të kishim dashur menjëherë të dinim se ç'është karakteristike për përgjigjen në kuptimin e korrespondencës. Por, së pari duhet të gjejmë një përgjigje (korrespondence) para se të formulojmë ndonjë teori për përgjigje.

Përgjigja në pyetjen ç'është filozofia? konsiston në atë që t'i përgjigjemi asaj sipas së cilës filozofia është në rrugë. E ajo është të qenët e qenies. Në atë përgjigje që nga fillimi e dëgjojmë çka filozofia tanimë na ka përcaktuar, filozofia, d.m.th. kuptimi grek i fjalës φιλοσοφία. Me atë do të arrijmë përgjigje d.m.th. përgjigje në pyetjen tonë, vetëm ashtu në qoftë se ndalemi në dialog me atë nga na, sjell d.m.th. na liron, tradita filozofike. Përgjigjen në pyetjen: ç'është filozofia? nuk e gjejmë përmes shprehjeve historike mbi definicionet, por përmes dialogut me atë që e kemi pranuar nga tradita si të qenit e qenies.

Ajo rrugë nga përgjigja në pyetjen tonë nuk është shkëputje, nuk është mohim i historisë, por përvetësim ose transformim i traditës. Ai përvetësim i historisë është menduar me titullin "destruksionet". Kuptimi i kësaj fjale është përshkruar qartë në "Sein und Zeit" (Heidegger, Të qenit dhe koha,

parag.6). Destruksioni nuk do të thotë shkatërrim, por përkufizim, heqje dhe mënjanim, porse vetëm i thënieve filozofike mbi historinë e filozofisë. Destruksioni do të thotë se duhet t'i hapim veshët, se duhet t'i çlirojmë për atë çka tradita na përcakton si të qenit e qenies. Pasi ta dëgjojmë atë vendim (gjykim) e arrijmë përgjigjen.

Mirëpo, derisa e themi atë, tanimë është paraqitur shpjegimi. Ai thotë: a duhet me të vërtetë sërish të orvatemi rreth asaj që të arrijmë përgjigjen e të qenit e qenies? A nuk jemi ne njerëzit gjithnjë në një raport të tillë të përgjigjes dhe jo vetëm de fakto, por qenësisht? A nuk është ajo përgjigje karakteristike themelore e qenësisë sonë?

Me të vërtetë është ashtu. Nëse është mandej ashtu, nuk mundemi më tutje të flasim se qysh tani duhet të arrijmë atë përgjigje. Megjithatë këtë e themi me të drejtë. Sepse, ne në të vërtetë, gjithnjë dhe çdokund gjindemi në raport me përgjigjen e të qenit e qenies, por megjithatë vetëm rrallëherë tregojmë vëmendje ndaj atij përcaktimi (vendimi, gjykimi, shqiptimi - Zuerkennung) që vjen nga të qenit (Sein). Përgjigja e të qenit të qenies mbetet, domethënë, vendbanim yni i përhershëm. Megjithatë, ai vetëm nganjëherë bëhet vendim të cilin e pranojmë kategorikisht dhe e hapim për zhvillim të mëtutjeshëm. Por, kur kjo të ndodhë, atëherë i përgjigjemi në të vërtetë asaj nga çka synon filozofia e cila është në rrugë nga të qenët e qenies. Filozofia është përgjigje e të qenit e qenies; ajo është kjo, ndëkaq, vetëm atëherë kur kjo përgjigje me të vërtetë plotësohet me atë se zhvillohet dhe themelohet ai zhvillim. Ajo përgjigje ndodh në mënyra të ndryshme, varësisht nga ajo se si përcaktimi i të qenit flet, si e dëgjon ose nuk e dëgjon, si atë të dëgjuarën e shprehim ose e heshtim. Biseda jonë mund të japë rastin që të mendojmë për këtë.

Ajo që po përpiqem tani ta them është vetëm parathënie për një bisedë të tillë. Ç'është ekspozuar deri më tani do të kisha dashur ta ktheja në atë që e kemi shprehur duke cituar fjalët e Andre Zhidit mbi "ndjenjat e mira".

Φιλοσοφία është pikërisht përgjigje e përmbushur që flet mbi atë se në ç'masë e çmon përcaktimin e të qenit e qenies. Kjo përgjigje e dëgjon zërin e përcaktimit. Ajo që na

drejtohet si zëri i të qenit, na fton që të përgjigjemi. Përgjigjja atëherë do të thotë: Me qenë i ftuar, être disposé, nga të qenët e qenies. Dis-posé tekstualisht do të thotë këtui: e shtrirë, e ndriçuar dhe kështu e vendosur në raporte ndaj asaj që është. Qenia si e tillë e përcakton të folurit në atë mënyrë që të treguarit pajtohet (accorder) sipas të qenit e qenies. Përgjigjja është e domosdoshme dhe gjithnjë e pajtuar dhe nuk është e tillë vetëm rastësisht dhe ndonjëherë. Ajo është një pajtim. Dhe vetëm në bazë të pajtimit (disposicion) e merr të treguarit e përgjigjes saktësinë e vet, të përcaktuarit e vet.

Si diçka e pajtuar dhe e përcaktuar përgjigjja shfaqet qenësisht në ndonjë ëndje. Ajo, prej kohe në kohë, në këtë ose në atë mënyrë na pengon sjelljen. Kënaqësia të cilën e kemi kuptuar ashtu nuk është muzikë e ndjenjave të shfaqura rastësisht të cilat vetëm e përcjellin përgjigjen. Po të emërtojmë filozofinë si përgjigje, të menduarit nuk do t'ia lëmë kursesi ndryshimit të rastësishëm dhe luhatjeve të gjendjeve emocionale. Aq më tepër, fjala është vetëm për atë se duhet të udhëzohet në faktin se si çdo sasi e të treguarit i ka rrënjët në ndonjë dispozicion të përgjigjes, them: të përgjigjes, correspondance, në respektimin e përcaktimit (Zuerkennung) e të qenit e qenies.

Megjithatë, të udhëzuarit në pajtimin esencial të përgjigjes nuk është zbulim modern. Qysh mendimtarët grekë, Platoni dhe Aristoteli, tërhoqën vërejtjen për atë se filozofia dhe të filozofuarit i takojnë atij dimensionit njerëzor, i cili quhet ëndje (në kuptimin e pajtimit dhe të përcaktimit).

Platoni thotë (Theätet 155 d): μάλα γάρ φιλοσοφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμαῶς οὐ γάρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσίᾳς ἢ αὐτῇ.

"Domethënë, veçori e filozofisë është ai πάθος - ajo habitje; me fjalë të tjera, nuk ekziston ndonjë pikënisje tjetër zotëruese filozofike, pos habitjes".

Habitja është, si πάθος (pathos) ἀρχή (arhe) e filozofisë. Fjalën greke arhe duhet ta marrim në kuptimin e plotë. Ajo emërton atë nga diçka del. Mirëpo ajo "nga" nuk ndalet në dalje; aq më tepër, ἀρχή bëhet ajo që e shpreh folja ἀρχειν (arhein) diçka e tillë që sundon. Παῖθος, habitja nuk qëndron

në fillim të filozofisë thjesht ashtu si p.sh. që operacionit kirurgjik i paraprin pastrimi i duarve. Habitja e bart dhe e frymëzon filozofinë.

Aristoteli thotë të njëjtën gjë (Met.A2, 982 b, 12 sq):
διὰ γὰρ τὸ θαυμαίνει οἱ ἄνθρωποι καὶ νυν καὶ
τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.

“Njerëzit, domethënë si sot ashtu edhe në fillim, kanë arritur përmes habitjes në burim zotërues të mendimit filozofik” (drejt asaj nga lind të filozofuarit dhe çka e përcakton plotësisht rrjedhën e të filozofuarit). Do të ishte plotësisht sipërfaqësore dhe së pari jogreke sikur të mendonim se këtu Platoni dhe Aristoteli vetëm kanë pohuar se si habitja është shkak i të filozofuarit. Sikur ata të mendonin ashtu, ajo do të thoshte: njerëzit dikur u habitën mbi qenien, me atë se ajo është dhe ç’është. Të nxitur nga ajo habitje, filluan të filozofonin. E kur filozofia filloi të zhvillohej, habitja u bë e tepërt si nxitje dhe ashtu ajo shuhet. Megjenëse ishte vetëm nxitje, ka mundur të shuhej. Por, habitja është ἀρχή - ajo frymëzon çdo hap të filozofisë. Habitja është πάθος. Ne πάθος zakonisht e përkthejmë si passion, afsh, rrëmuje e ndjenjave. Mirëpo πάθος është e lidhur me πασχειν (pashein) me vuajtje, me durim, me qëndrim, me dhënien pas ndonjë gjëje, me të lejuarit që të jesh i përcaktuar nga diçka. Është guxim, siç është gjithnjë në ato raste, nëse πάθος e përkthejmë si gjendje e këndshme shpirtërore (entuziazëm) (Stimmung), me ç’rast kemi parasysht të pajtuarit dhe të përcaktuarit. Megjithatë, duhet të trimërohem në atë përkthim, sepse vetëm ai na ruan nga ajo që këtë πάθος ta paraqesim në kuptimin e kohës së re-moderne si diçka psikologjike. Vetëm nëse πάθος e kuptojmë si gjendje nxitëse shpirtërore (dis-position) mundemi dhe θαυμάζειν (thay-mazein), habitje, ta përkufizojmë më afër. Në habitje qëndrojmë pranë vetes (être en arrêt). Gati se tërhiqemi para qenies - para faktit se ajo është, se ashtu është dhe kurrsesi ndryshe. Habitja nuk shterret në atë tërheqje para të qenit e qenies, por ajo është, si edhe ajo tërheqje dhe të qëndruarit -pranë vetes, njëkohësisht e nxitur nga ajo dhe gati e gozhduar me atë para së cilës tërhiqet. Ashtu habitja është dis-position, në të cilin dhe për të cilin zbulohet të qenit e qenies. Habitja është dispozicion (Stim-

mung) brenda të cilit për filozofët grekë ka qenë e siguruar përgjigja e të qenit e qenies.

Krejtësisht e llojit tjetër është ajo gjendje shpirtërore e cila ka përcaktuar që mendimi në mënyrë të re të parashtrojë pyetjen tradicionale mbi atë se ç'është qenia, nëse ajo është, dhe ashtu të fillojë epoka e re e filozofisë. Dekarti (Descartes) nuk pyet në "Meditacionet" e veta vetëm dhe së pari τί τὸ ὄν (ti to on) -ç'është qenia, nëse ajo është? Dekarti pyet: cila është ajo qenie e vërtetë në kuptimin ens certum? Për Dekartin, ndërkaq, ka ndryshuar qenësia (esenca) e asaj certitudo. Në mesjetë certitudo nuk do të thotë vërtetësi por përkufizim i qenies në atë çka është ajo. Certitudo aty ende ka të njëjtën domethënie me essentia. Në kundërshtim me këtë, për Dekartin ajo që me të vërtetë është përcaktohet në mënyrë tjetër. Atij dyshimi i bëhet dispozicioni në të cilin të pajtuarit ngrihet deri te ens certum, deri te vërtetësia e qenies. Certitudo bëhet ai përforsim i atij ens qua ens, i cili nga padyshimi në atë cogito (ergo) sum shfaqet si ego njerëzor. Me këtë ego bëhet sub-iectum i shquar dhe, kështu, esenca njerëzore për herë të parë hyn në fushën e subjektivitetit në kuptimin e unit (egoitetit). Nga pajtimi me atë certitudo fiton të treguarit e Dekartit për caktimin clare et distincte percipere. Dispozicioni i dyshimit është pranim pozitiv në vërtetësi. Nga tani vërtetësia bëhet trajtë kompetente e së vërtetës. Dispozicioni i sigurisë në vërtetësinë absolute të njohjes mbetet πᾶσι, me atë ἀρχή të filozofisë së kohës së re.

Po në çka mbështetet τέλος (telos), mbarimi i filozofisë së kohës së re, nëse guxojmë të flasim për atë? A është ai mbarim i përcaktuar me ndonjë dispozicion tjetër? Ku duhet kërkuar mbarimin e filozofisë të kohës së re? Te Hegeli, apo në filozofinë e vonshme të Shellingut? E si qëndron me Marks (K.Marx) e Niçen (Nietzsche)? A nuk e braktisin qysh ata shtegun e filozofisë të kohës së re? Nëse jo, si të përcaktohet pikëpamja e tyre.

Duket sikur kemi bërë vetëm pyetje historike. Mirëpo ne në të vërtetë po mendojmë për esencën e ardhshme të filozofisë. Po orvatemi të dëgjojmë zërin e të qenit. Në cilin dispozicion (gjendje shpirtërore) ai e vendos mendimin e sotshëm? Në këtë pyetje është vështirë të përgjigjemi njëkuptim-

shëm. Pas gjithë gjasave sundon një disposition themelor, po për ne është i fshehur. Ajo do të mund të thotë se mendimi ynë i sotëm ende nuk e ka gjetur rrugën e vet të njëdomethëntë. Ajo që ne gjejmë janë vetëm dispozicione të ndryshme të mendimit. Dyshimi dhe ndasia në një anë, tërbimi i verbër në tjetrën, i qëndrojnë njëri tjetrit ballë për ballë. Frika dhe dridhja përzihen me shpresën dhe besimin. Shpesh dhe në përgjithësi duket se mendimi, si paraqitje e arsyeshme dhe kalkulim, është plotësisht i lirë nga çdo dispozicion. Megjithatë, edhe ftohtësia e kalkulimit dhe planifikimi i kthjellët prozaik janë veçori të një pajtimi. Dhe jo vetëm aq: madje mendja e cila mbahet si e pavarur nga çdo ndikim i pasioneve, pra, si mendje, është e dispozicionuar ashtu që të besojë në arsyeshmëri logjiko-matematikore të parimeve dhe të rregullave të veta.

Filozofia është përgjigje e cila është me të vërtetë e pavarur dhe e hapur për zhvillim, e cila i përgjigjet përcaktimit të të qenit të qenies. Ç'është filozofia? Do ta mësojmë dhe dimë vetëm nëse e sprovojmë se si, në ç'mënyrë është filozofia. Ajo është mënyrë përgjigjes e cila përgjigjet në zërin e të qenit e të qenies.

Kjo përgjigje është ndonjë të folur. Të folurit është në shërbim të gjuhës. Për ne sot është vështirë të kuptojmë se çka do të thotë ajo, sepse përfytyrimi ynë i zakonshëm për gjuhën ka pësuar ndryshime të rralla. Për shkak të këtyre, gjuha paraqitet si instrument i të shprehurit. Sipas saj, mendohet se është e saktë të thuhet : gjuha është në shërbim të mendimit në vend se të thuhet: mendimi si përgjigje është në shërbim të gjuhës. Para së gjithash, megjithatë, përfytyrimi i sotshëm për gjuhën është aq i largët sa është e mundur të tjetërsohet nga përvoja greke e të folurit. Grekëve esenca e të folurit u zbulohet si λόγος. Por çka do të thotë λόγος dhe λέγειν (legein)? Vetëm sot, përmes shpjegimeve të ndryshme të λόγος-it, fillojmë ngadalë ta vëzhgojmë esencën e tij fillestare greke. Por, as nuk mundemi më asnjëherë t'i kthehemi asaj esence, as nuk mundemi thjesht ta marrim. Megjithatë, duhet gjithsesi ta fillojmë bisedën me përvojën greke të gjuhës si λόγος. Përse? Sepse pa vetëdije të mjaftueshme për gjuhën nuk do të dimë në

të vërtetë se ç'është filozofia si përgjigje e caktuar, ç'është filozofia si mënyrë karakteristike e të treguarit.

Por, derisa poezia është, nëse e krahasojmë me të menduarit, në shërbim të gjuhës në një mënyrë krejtësisht tjetër dhe mënyrë karakteristike, të folurit tonë, që e mendon filozofinë, medoemos është e drejtuar në atë që të shqyrtojë raportin e mendimit dhe të poezisë. Në mes njëres dhe tjetrës, të menduarit dhe poezisë, zotëron afërsi e fshehur, sepse të dyja gjenden në shërbim të gjuhës dhe për gjuhë. Por, në mes të njëres dhe tjetrës ekziston njëkohësisht një humnerë, pasi që "qëndrojnë në kodra më të ndara"

Tani do të mundemi me të drejtë të plotë të kërkojmë që biseda jonë të kufizohet në pyetjen për filozofinë. Ai kufizim do të ishte vetëm atëherë i mundur, dhe bile i domosdoshëm, nëse në bisedë do të duhej të vërtetonim se filozofia nuk është ajo që e kemi treguar si përgjigje e cila e bart në gjuhë përcaktimin e të qenit të qenies.

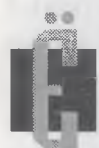
Me fjalë të tjera, biseda jonë nuk ia shtron vetes për detyrë që të zbatojë ndonjë program të fortë. Por, ka dashur të kujdeset që të gjithë ata që në të marrin pjesë t'i përgatisë për tubim në të cilin na fton ajo që quajmë të qenë të qenies. Duke e emërtuar atë ne po mendojmë në atë që tanimë e tha Aristoteli :

"Qenia - të qenët paraqitet shumëfish"³. Τὸ ὄν λέγεται πολλῶς.

Përktheu: Ramush Mavriqi

3 Krahso: M. Heidegger, Sein und Zeit, 7B.

Ç'ËSHTË FILOZOFIA?*



shtë e diskutueshme se ç'është filozofia dhe sa vlen ajo. Nga ajo priten sqarime të jashtëzakonshme ose ia kthejnë shpinën me indiferencë, si një meditim të padobishëm. Ajo shikohet me frikë si një mundim i rëndësishëm i njerëzve jo të rëndomtë, ose, edhe përbuzet si përsiatje e tepruar e ëndërrimtarit. E konsiderojnë se ajo është diçka që i përket secilit dhe se për këtë do të duhej të ishte e thjeshtë dhe e kuptueshme për secilin, ose që ajo është aq e rëndë sa është e pa shpresë të merresh me të. Ajo që paraqitet me emrin filozofi, me të vërtetë ofron shembuj për këso gjykimesh të kundërthënshme.

Për njeriun që beson në shkencë, më e keqja nga të gjitha është se filozofia në përgjithësi nuk ka rezultate me rëndësi të përgjithshme, diçka që mund të dihet dhe të zotërohet me të. Derisa shkencat në fushat e veta kanë arritur njohuri domosdo të sigurt dhe përgjithësisht të pranueshme, filozofia këtë nuk e ka arritur me gjithë përpjekjet në rrjedhën e mijëra vjetëve. Nuk ka dyshim: në filozofi nuk ka pajtim mbi atë se ç'është njohur përfundimisht. Atë që secili e pranon doemos, është njohja shkencore, dhe nuk është më filozofia, por që ka të bëjë me fushë të veçantë të asaj që mund të njihet.

Të menduarit filozofik gjithashtu nuk ka karakter të një procesi progresiv siç ndodh në shkencat. Është e sigurt se kemi shkuar shumë më larg sesa Hipokrati, mjek grek. Vështirë mund të thuhet se kemi shkuar më larg se Platoni. Ne kemi përparuar vetëm në pikëpamje të materialit të njohjes shkencore, të cilën e shfrytëzonte Platoni. Në vetë filozofimet ndoshta vetëm kemi arritur sërish tek ai.

* Titulli i Origjinalit: KARL JASPERS, EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE, Zwölf Radiovorträge, R. Piper & Co Verlag, München. Nga ato dymbëdhjetë ligjërata i botojmë dy të parat. I. Ç'është filozofia?, II. Burimet e filozofisë.

Duhet të shtrihet në vetë natyrën e filozofisë ajo që çdo trajtë e saj, për dallim nga shkencat, është e privuar nga pranimi unanim. Lloji i sigurisë i cili mund të arrihet në të, nuk është shkencor, domethënë, ajo nuk është e njëjtë për çdo arsye, por është bindje e tillë në të cilën bën pjesë tërë qenia njerëzore. Derisa njohuritë shkencore kanë të bëjnë me lëndët e veçanta për të cilat në asnjë rast nuk duhet të dijë secili, në filozofi kemi të bëjmë përherë me tërësinë e të qenit (Sein), që i përket njeriut si njeri, e vërteta e cila, atje ku shkëlqen, trondit më thellë se çfarëdo njohjeje shkencore.

Filozofia e përpunuar është, në të vërtetë, e lidhur me shkencat. Ajo i supozon shkencat në trajtën e zhvillimit që e kanë arritur ato në kohën e caktuar. Mirëpo, kuptimi i filozofisë ka tjetër prejardhje. Ajo paraqitet para çdo shkence atje ku njerëzit zgjohen.

Këtë filozofi pa shkencë do ta paraqesim përmes disa dukurive të rëndësishme:

E para : për gjërat filozofike gati çdokush mendon se është i aftë të gjykojë. Derisa në shkenca është e pranuar se kusht për të kuptuarit e tyre është të mësuarit, shkollimi, metoda, në pikëpamje të filozofisë secili parashtron kërkesën se është i aftë që të merret me të dhe të thotë fjalën e vet. Natyra njerëzore, personale, fati personal dhe përvoja personale vlejnë si supozime të mjaftueshme.

Kërkesa që filozofia të jetë e arritshme për secilin, duhet të pranohet. Edhe rrugët më të ngatërruara të filozofisë që i ndjekin ekspertët, në filozofi e kanë kuptimin e vet vetëm nëse depërtojnë në natyrën njerëzore, e cila është e përcaktuar në mënyrën me të cilën për të bëhet i sigurt ekzistimi i të qenit dhe i asaj vetë.

E dyta : të menduarit filozofik duhet në çdo kohë të jetë burimor. Secili njeri atë duhet ta bëjë vetë. Një argument të habitshëm se njeriu si i tillë burimisht filozofon paraqesin pyetjet që i bëjnë fëmijët. Nuk është i rrallë rasti që nga goja e fëmijës të dëgjojmë diçka që sipas kuptimit depërton në thelb të filozofimit. Do të marr disa shembuj:

Një fëmijë habitet: "Përherë përpiqem të mendoj se jam dikush tjetër, por prapë gjithherë jam sërish po unë". Ai djalosh e prek zanafillën e çdo vërtetësie, vetëdijen (Bewusstsein) për të qenët (Sein) në vetvetëdijen (Selbstbewusstsein). Ai habitet para enigmës së të qenit të unit vetanak, para asaj që nuk mund të kuptohet në saje të diçkaje tjetër çfarëdo që të jetë. Derisa e bën këtë pyetje ai qëndron para atij kufiri.

Një fëmijë tjetër kishte dëgjuar tregimin për krijimin e botës: Në fillim perëndia krijoi qiellin dhe tokën ... dhe pastaj ai së shpejti pyet: "E ç'ka qenë para fillimit?" Ai djalosh e kuptoi se pyetja shtrihet në pakufi, se arsyeja nuk mund të ndalet dhe se nuk është në gjendje të gjejë përgjigje përfundimtare.

Një fëmijë tjetër, i cili gjatë shetitjes u gjend në lëndinë në mes të pyllit, i tregojnë përralla për zanat të cilat gjatë natës kishin hequr valle aty ... "Por zana në përgjithësi nuk ka ...". Atëherë i tregojnë për realitetin, e vëzhgojnë lëvizjen e Diellit, i sqarojnë se a sillet Dielli apo sillet Toka, dhe paraqesin arsyet që flasin në favor të asaj se Toka e ka formën e topit dhe se ajo sillet rreth vetvetes ... "Oh, krejt kjo s'është e vërtetë", thotë vogëlushja, duke i mëshuar tokës me këmbë, "Kjo tokë qëndron me fortësi. Unë, megjithatë, besoj vetëm në atë që shoh". Kësaj i përgjigjen: "Atëherë nuk po beson as në perëndinë e mirë, sepse as atë nuk mund ta shohësh". Vogëlushja rrëmbehet dhe me vendosshmëri të plotë thotë: "Sikur të mos ishte ai, as ne nuk do të ishim". Fëmijën e kishte rrëmbyer habia para ekzistencës: ekzistenca nuk është e dhënë me vetveten. Fëmija e kuptoi dallimin në mes të pyetjeve që kanë të bëjnë me ndonjë send të veçantë në botë dhe pyetjeve mbi të qenët dhe ekzistencën në tërësi.

Një vogëlushe tjetër, duke shkuar në vizitë, ngjitet shkallëve. Dhe e kupton se gjithçka ndryshon, rrjedh, dhe se gjithçka kalon sikur të mos ishte. "Megjithatë" duhet të ekzistojë diçka e përhershme ... atë që tani ngjitem shkallëve deri te te zja, këtë do ta mbaj mend". Habitja dhe frika nga kalueshmëria dhe zhdukja universale pa ndihmë, kërkojnë ndonjë zgjidhje. Njeriu i cili do t'i mblidhte të gjitha këto, do të mund të paraqiste raport mbi filozofinë e pasur të fëmijëve. Vërejtja se fëmijët këto i kanë dëgjuar nga prindërit ose nga të tjerë është e qartë se nuk ka të

bëjë me mendime serioze. Vërejtja se ata fëmijë nuk vazhdojnë më vonë të filozofojnë dhe se, sipas kësaj, ato deklarata mund të jenë vetëm të rastësishme, nuk e merr parasysh faktin se fëmijët shpesh posedojnë një gjenialitet, i cili humbet kur të rriten. Sikur me vite gjithnjë e më tepër hyjmë në burgun e konvencioneve dhe të opinioneve, në një burg ku nuk zbulohet asgjë dhe nuk pyetet për asgjë, duke humbur në atë mënyrë padjallëzinë e fëmijës. Fëmija është ende i hapur ndaj jetës e cila në vetvete ndërtohet, ai ndien, sodit dhe pyet për gjëra që më vonë i humbet. Fëmija e harron atë që është shfaqur në një moment dhe befasohet kur të rriturit, që e regjistrojnë atë, më vonë ia bëjnë të ditur gjithë ç'ka thënë dhe pyetur.

E treta : filozofimi burimor manifestohet, si te fëmijët, ashtu edhe te të sëmurët shpirtërorë. Nganjëherë - rrallë, në të vërtetë - duket se prangat e mjegullimit të përgjithshëm shkëputen dhe flet e vërteta e fuqishme. Në fillim të disa sëmundjeve shpirtërore shfaqen shpallje të tronditshme metafizike, të cilat, në të vërtetë, sipas formës dhe gjuhës, në përgjithësi nuk janë të tilla, sa publikimi i tyre të kishte domethënie objektive, vetëm në rastet si poeti Hellderin ose piktori Van Gog. Mirëpo ai që është i pranishëm aty, nuk mund t'i bishtërojë përshtypjes se këtu copëzohet ai mbështjellësi në të cilin zakonisht jetojmë. Ndonjë njeri i shëndoshë e ka të njohur shfaqjen e një përvoje me rëndësi të thellë, e cila me rastin e zgjimit nga gjumi, në zhgjëndërr humbet, duke na lënë vetëm ndjenjën se më nuk mund ta kthejmë. Thënia se fëmijët dhe të çmendurit flasin të vërtetën, ka kuptim të thellë. Por, burimi krijues të cilin duhet ta falëndërojmë për mendimet e mëdha filozofike megjithatë nuk shtrihet aty, por tek individët, të cilët me çiltërinë dhe pavarësinë e tyre janë paraqitur si mendje, posaçërisht të mëdha, në rrjedhën e mijëra vjetëve.

E katërta : Pasi filozofia është e domosdoshme për njeriun, ajo është në çdo kohë e pranishme në masë, në fjalët e urta, që përcillen me traditën, në mënyrën e kërkimit të zakonshëm filozofik, në bindjet sunduese, si edhe në gjuhën e qytetërimit e të bindjeve politike, por, para së gjithash, në fillimet e para të historisë - në mitet. Nga filozofia nuk mund të iket. Shtrohet pyetja vetëm nëse bëhemi të vetëdijshëm apo jo, nëse

ajo është e mirë apo e keqe, e ngatërruar apo e qartë. Ai që e refuzon filozofinë, edhe vetë anon nga një filozofi, megjithëse nuk është i vetëdijshëm për këtë.

Ç'është, pra, filozofia, e cila paraqitet në mënyrë kaq universale dhe në trajtë jo të zakonshme?

Fjala greke filozof (philosophos) rrjedh si kundërshtim prej fjalës sofos. Ajo emërton njeriun që e do njohjen (diturinë) për dallim nga njeriu që e ka quajtur veten të ditur pse posedonte njohje. Ai kuptim i fjalës është ruajtur deri më sot: thelbi i filozofisë është kërkimi i së vërtetës, dhe jo zotërimi i së vërtetës, pavarësisht nga fakti se sa shpesh ajo jepet pas dogmatizmit, që do të thotë diturisë së kufizuar, të plotë dhe didaktike të shprehur në qëndrime. Filozofi do të thotë: të jesh në rrugë. Pyetjet e saj janë më të rëndësishme sesa përgjigjet e saj, dhe çdo përgjigje sërish shndërrohet në një pyetje të re.

Mirëpo, të jesh - në - rrugë - fati i njeriut në kohë - kjo fsheh në vete mundësinë e kënaqësisë së thellë, aq më tepër, në çastet e mëdha, madje edhe të përsosurisë. Ajo mundësi nuk qëndron kurrë në faktin që mund të dihet të thuhet, në qëndrime e rrëfime, por në realizimin historik të qenies njerëzore, së cilës i shpallet vetë të qenët (Sein). Në pushtimin e atij realiteti, në situatën në të cilën gjendet njeriu në momentin e duhur, qëndron kuptimi i filozofimit.

Të jesh në rrugë duke kërkuar, ose: të gjesh qetësinë dhe përsosjen e çastit - këto nuk janë përkufizime të filozofisë. Filozofia nuk ka asgjë mbi vete, asgjë pranë vetes. Ajo nuk mund të nxirret nga asgjë tjetër. Çdo filozofi vetveten e përkufizon me realizimin e vet. Ç'është filozofia - kjo duhet të sprovohet praktikisht. Atëherë filozofia është në të njëjtën kohë zbatim praktik i mendimit të gjallë dhe vetëdije mbi atë mendim (refleksion) ose veprim dhe të folur mbi atë veprim. Vetëm në saje të orvatjeve vetanake, mund të kuptohet se çka vlen në botë si filozofi.

Mund të shprehim edhe formula të tjera për kuptimin e filozofisë. Por me asnjë formulë nuk shterret ai kuptim dhe asnjë nga ato nuk tregohet si e vetmja. Qysh nga antika dëgjojmë: filozofia (sipas lëndës së vet) është njohje e hyjnore dhe e njerëzore, njohje e ekzistencës si ekzistencë, më tutje

(sipas qëllimit të vet) ajo është mësim mbi atë si të vdiset, synim mendor për fatbardhësinë, synimi për t'u bërë i ngjashëm me perëndinë, ajo është, më në fund (sipas kuptimit të vet të gjithmbarshëm), dituri mbi dituritë, art mbi artet, shkencë në përgjithësi, e cila nuk është e drejtuar në asnjë fushë të veçantë.

Sot, ndoshta, mund të flitet për filozofinë në formulat që pasojnë; kuptimi i saj është:

që të vështrojë realitetin në burimin e vet;

që të kuptojë realitetin në atë mënyrë në të cilën, duke menduar, merrem me vetveten në veprimin e brendshëm;

që të na bëjë të prirur për gjerësinë e së gjithmbarshmes;

që në luftë, e cila do të dashurohej, njeriu të marrë guximin të komunikojë me njeriun tjetër përmes synimit të tyre për të vërtetën;

që mendja me durim dhe vazhdimisht të qëndrojë vigjilente, edhe para asaj që është më së tepërmi e huaj, edhe para asaj që na largon.

Filozofia është forca koncentruese, përmes së cilës njeriu bëhet njeri në atë moment kur të zbulojë realitetin.

Ndonëse filozofia në trajtën e mendimeve të thjeshta dhe të frytshme mund ta nxisë çdo njeri, pra edhe fëmijën, përpunimi i saj i vetëdijshëm është gjithnjë detyrë e papërfunduar, detyrë e cila përherë përsëritet dhe përherë zbatohet si tërësi e kohës së vet - duke u paraqitur në veprat e filozofëve të mëdhenj dhe, si jehonë, tek të vegjlit. Vetëdija për atë detyrë do të mbetet në çfarëdo trajte vigjilente derisa njerëzit të jenë njerëz.

Filozofinë e sulmojnë radikalisht dhe në tërësi e mohojnë si të tepërt dhe të dëmshme jo vetëm sot. Kujt i shërben ajo? Në vështirësi nuk mund të mbështetemi në të.

Mënyra autoritare e të menduarit të kishës e refuzoi filozofinë e pavarur, sepse ajo, kinse, e largon njeriun nga perëndia, e nxit të bëhet profan dhe ia helmon shpirtin me gjëra të pavlefshme. Mënyra e të menduarit politiko-totalitar ka ngritur akuzën: filozofët vetëm se e kanë shpjeguar botën në mënyrë të ndryshme, e fjala është për atë që ajo të ndrysho-

het. Përfaqësuesit e të dy mënyrave të të menduarit e konsiderojnë se filozofia është e rrezikshme për arsye se rrënon rendin e nxit frymën e pavarësisë, dhe kështu edhe rebelimin dhe kundërshtimin, e mashtron dhe e tërheq njeriun nga detyra e vet reale. Edhe forca tërheqëse e asaj ane, të cilën na e ndriçoi perëndia e shpallur -edhe forca pa fe e kësaj ane, e cila të tërën e kërkon për vete, do të dëshironin që filozofia të zhdukej.

Përveç asaj, arsyeja e shëndoshë njerëzore e përditshme e vendos kriterin e thjeshtë të dobisë, të cilin filozofia nuk e plotëson. Talesin, i cili konsiderohet filozofi më i vjetër grek, e kishte përqeshur shërbëtorja, e cila e pa se, derisa po i vëzhgonte yjet në qiell, ra në pus. Përse e kërkon atë më të largëtën kur është kaq i pashkathët për këto që janë më të afërta. Filozofia, pra, duhet ta arsyetojë vetveten. Kjo është e pamundur. Ajo nuk mund ta arsyetojë veten me diçka që, për shkak të përdorshmërisë së vet, do të kishte arsyetim. Ajo vetëm mund t'u drejtohet atyre forcave të cilat në çdo njeri nxisin me të vërtetë filozofimin. Ajo mund të dijë se merret me diçka që i përket njeriut si i tillë, me diçka që është e liruar nga çdo qëllim dhe çdo pyetje mbi faktin nëse është e dobishme apo e dëmshme në këtë botë, dhe se veten do ta zbatojë derisa të jetojnë njerëzit. Madje, as forcat e saj armiqësore nuk mundet që me filozofi të mos nënkuptojnë kuptimin vetanak dhe për qëllime të caktuara të mos krijojnë vepra mendore të cilat janë zëvendësim për filozofinë, por të cilat i shërbejnë veprimit të këtyre forcave, siç është rasti i totalitarizmit - fashizmit. Dhe këto krijime mendore e vërtetojnë paevitueshmërinë e filozofisë për njeriun.

Ajo nuk mund të luftojë, nuk mund ta vërtetojë veten, por mund ta komunikojë veten. Ajo nuk ofron rezistencë atje ku e refuzojnë, dhe nuk triumfon atje ku e dëgjojnë. Ajo jeton në unanimitet, i cili të gjithë njerëzit mund t'i lidhë me atë që është, për të gjithë si njerëz, e përbashkët.

Filozofia e stilit të lartë dhe e lidhur sistematikisht, ekziston tash e dy mijë e pesëqind vjet në Perëndim, në Kinë dhe në Indi. Sot për këtë flet një traditë e madhe. Shumëfishmëria e të filozofuarit, kundërthëniet dhe kërkesat për vërtetësinë, të cilat përjashtohen reciprokisht, nuk mund të pengojnë që të vërehet se në bazë të tërë asaj vepron ajo Një, të cilën askush

nuk e zotëron dhe rreth së cilës sillen të gjitha synimet serioze: një filozofi e përjetshme, philosophia perennis. Ne duhet të mbështetemi në bazën historike të të menduarit tonë, nëse dëshirojmë të mendojmë me vetëdijen tonë më të qartë dhe qenësisht.

II BURIMET E FILOZOFISË

Historia e filozofisë si të menduar metodik ka filluar para dy mijë e pesëqind vjetësh, kurse historia e saj si të menduar mitologjik shumë më herët.

Mirëpo fillimi është diçka tjetër nga burimi. Fillimi është historik, dhe ai pasardhësve u sjell shumësi të rritur të supozimeve të cilat kanë lindur me punën mendore. Burim është, ndërkaq, ai burimi i përditshëm nga i cili vjen nxitja për filozofim. Falë pikërisht këtij, çdo filozofi bashkëkohore bëhet e rëndësishme, ndërsa filozofia e mëhershme e kuptueshme.

Burimi është i shumëfishtë. Nga habitja rrjedh pyetja dhe njohja, nga dyshimi dhe ajo që është njohur, lind të gjurmuarit kritik dhe vërtetësia e qartë, nga tronditja njerëzore dhe vetëdija mbi të humburit vetanak, buron pyetja për vetveten. T'ia paraqesim vetvetes këto tri motive.

E para : Platoni ka thënë se burimi i filozofisë është habitja. Syri ynë na ka "mundësuar të shikojmë në yje, Diellin dhe kupën e qiellit". Ai shikim na ka "dhënë shtytje për humltimin e gjithësisë. Nga ajo ka lindur filozofia, thesari më i madh që u kanë dhuruar perënditë njerëzve të vdekshëm". E Aristoteli: pasi habitja është ajo që i ka nxitur njerëzit në filozofim: së pari u habitën nga ajo që iu duk e befasisuese, pastaj gradualisht shkuan më larg dhe pyetën për transformimin e Hënës, të Diellit, të yjeve, dhe mbi lindjen e gjithësisë".

Të habitesh, do të thotë të synosh nga njohja. Në habitje bëhem i vetëdijshëm për mungesën e diturisë. Kërkoj dituri, por për vetëditurinë, e jo "nga ndonjë nevojë e thjeshtë".

Filozofimi është si zgjim nga lidhshmëria për domosdonë e jetës. Zgjimi paraqitet atëherë kur të liruar nga ajo lidhshmëri, vëzhgohen gjërat, qielli dhe bota, me pyetjet: ç'është krejt kjo dhe nga vjen krejt kjo - përgjigjet e të cilave

nuk duhet t'i shërbejnë asgjëje të dobishme, por vetëm që të mundësojnë kënaqësi.

E dyta :Pasi në njohjen e së ekzistueshmes kam kënaqur habinë dhe admirimin tim, së shpejti paraqitet dyshimi. Është e vërtetë se njohjet grumbullohen, por, me rastin e kërimit kritik, asgjë s'është e sigurt. Të vërejturit shqisor është i kushtëzuar me organet tona shqisore dhe ato janë mashtruese; ato, pa dyshim, nuk përputhen me atë që është dhënë jashtë meje, pavarësisht nga ajo që vërehet. Trajtat e të menduarit tonë janë trajta tona, të arsyeshme njerëzore. Këto ngatërrohen në kundërthënie të pazgjidhshme. Çdokund një pohim u kundërvihet pohimeve të tjera. Duke filozofuar, unë e rrëmbej dyshimin, tentoj që rrënjësisht të zbatohen - ose duke u kënaqur në mohimin përmes dyshimit, para të cilit asgjë nuk vlen dhe e cila nuk mund ta bëjë asnjë hap përpara -ose duke pyetur: ku është ajo vërtetësi e cila i kundërvihet çdo dyshimi dhe e cila me nder mund të përballojë çdo kritikë.

Qëndrimi i njohur i Dekartit: "Mendoj, prandaj jam", ka qenë, pa dyshim për të i sigurt edhe atëherë kur ka dyshuar në gjithçka tjetër. Sepse bile edhe mashtrimi i plotë në të njohurit tonë, të cilin ndoshta nuk mund ta zbuloj, nuk mund të më mashtrojë se nuk ekzistoj, madje, edhe nëse mashtrohem në mendimet e mia. Nëse është metodike, bëhet burim i të provuarit metodik të çdo njohjeje. Nga kjo: pa dyshim nuk ka as filozofim të vërtetë. Por vendimtare është - ku dhe në ç'mënyrë përmes vetë dyshimit të pushtohet trualli i vërtetësisë.

E tani, E treta : I kushtuar njohjes së objekteve në botë, duke dyshuar për arritjen e vërtetësisë, unë jam thelluar në gjëra, unë nuk mendoj për veten, as për qëllimet e mia, për fatin tim, shpëtimin tim. Përkundrazi, duke harruar veten, kënaqem me arritjen e njohjes për objektet.

Ajo shndërrohet në diçka tjetër, si të bëhem i vetëdijshëm për veten në situatën personale.

Stoiku Epikteti ka thënë: "Burimi i filozofisë qëndron në të vërejturit e dobësisë dhe të pafuqisë personale ". Si t'i ndihmoj vetes në dobësi . Përgjigjja e tij ka qenë: Në atë mënyrë që tërë atë që nuk është nën forcën time, ta konsideroj se për mua është irrelevante në domosdonë e vet, dhe përkundrazi , krejt çka varet

nga unë, domethënë mënyra dhe përmbajtja e përfytyrimeve të mia, me anë të mendimit do t'i bëj të qarta dhe të lira.

Të bindemi për pozitën tonë njerëzore. Ne jemi gjithnjë në situata. Situatat ndryshojnë, paraqiten raste. Nëse ato lëshohen njëherë, më nuk kthehen. Unë mund të veproj që situata të ndryshojë. Mirëpo ka situata të cilat janë në esencën e vet të pandryshueshme, madje edhe atëherë kur paraqitja e tyre momentale të marrë ndonjë trajtë tjetër dhe kur forca e saj ngadhënjyese të fshihet nën velet: duhet të vdes, duhet të vuaj, duhet të luftoj, i nënshtrohem rastit, ngatërrohem pashmangshëm në fajësi. Ato situata themelore të ekzistimit tonë, i quajmë situata kufitare. Kjo do të thotë se ato janë situata mbi të cilat nuk mund të kalojmë, të cilat nuk mund t'i ndryshojmë. Kjo që bëhemi të vetëdijshëm për këto situata kufizuese, pas habitjes dhe dyshimit, paraqet burimin më të thellë të filozofisë. Në vetë të ekzistuarit, ne atyre shpesh u ikim në atë mënyrë që i mbyllim sytë dhe jetojmë sikur ato nuk ekzistojnë. Ne harrojmë se duhet të vdesim, harrojmë se jemi fajtorë dhe se jemi në dorë të rastit. Ne atëherë jemi të ballafaquar vetëm me situata konkrete, të cilat i zgjedhim për dobinë tonë, dhe në të cilat reagojmë duke planifikuar dhe vepruar në botë, të ndjekur nga interesat vetanake të ekzistimit. Në situatat e kufizuara, ndërkaq, reagojmë ose duke i mjegulluar, ose, nëse i kuptojmë me të vërtetë, dëshpërohem dhe prapë vendosim: sërish bëhemi ne vetë duke e ndryshuar vetëdijen tonë mbi të qenët.

Të shpjegojmë në mënyrë tjetër pozitën tonë njerëzore, duke e pasur parasysh pasigurinë e tërë të qenit të botës.

Kur nuk kemi pyetje mbi veten, ne e pranojmë botën thjesht si të qenë. Në rrethana të lumtura, ngazëllemi me tërë forcën, bëhemi të besueshëm pa menduar, nuk dimë për asgjë tjetër përveçse për prezencën tonë. Në dhembje, në ligështi, në pafuqi, ne dëshpërohem. Dhe, kur gjithë këtë ta mbijetojmë, të jetojmë më tutje, dhe kështu, prapë, duke e harruar veten, lejojmë të rrëshqasim në jetën e fatit.

Mirëpo, falë këtyre përvojave, njeriu është bërë i urtë. Kërcënimi e nxit që të sigurohet. Të imponuarit e natyrës dhe bashkësia njerëzore duhet të garantojnë ekzistimin e tij.



Faik Krasniqi, FORMA VI, 1996

Njeriu e zotëron natyrën në mënyrë që të shfrytëzojë shërbimet e saj; natyra, përmes njohjes dhe teknikës duhet të bëhet e tillë që të mund të mbështetemi në të.

Por, në zotërimin e natyrës mbetet diçka që nuk mund të parashihet dhe që për këtë mban në vete kërcënimin e përhershëm, madje edhe pësimin e plotë: puna e rëndë dhe e mundimshme, pleqëria, dhembja dhe vdekja nuk mund të suprimohen. Krejt ç'është bërë e sigurt në natyrën e nënshtruar, është vetëm diçka e veçantë në kuadër të pasigurisë totale.

Edhe njeriu bashkohet në bashkësi në mënyrë që ta kufizojë dhe në fund ta përjashtojë luftën e pafund të të gjithëve kundër të gjithëve; përmes ndihmës reciproke, ai dëshiron të fitojë sigurinë.

Mirëpo, edhe këtu ekziston kufiri. Vetëm në shtetet të cilat do të ishin të themeluara në atë mënyrë që çdo qytetar të sillet ndaj tjetrit siç e kërkon solidariteti absolut, do të mund të siguroheshin plotësisht drejtësia dhe liria. Sepse, vetëm në të tilla shtete të gjithë deri më një do të kundërshtojnë nëse ndokujt i bëhet e padrejtë. Por, kurrë s'ka qenë ashtu. Është fjala vetëm për një rreth të kufizuar njerëzish ose vetëm për individët, të cilët deri në fund, madje edhe në pafuqi, mbeten pranë njëri-tjetrit. Asnjë shtet, asnjë kishë, asnjë shoqëri nuk të mbron absolutikisht. Ajo mbrojtje ka qenë vetëm mashtrim i bukur i kohëve të qeta, kur kufiri ka qenë i mjegulluar.

Po, në kundërshtim me tërë pasigurinë e botës, prap ekziston edhe diçka tjetër. Në botë ekziston ajo që është e besueshme, që zgjon besimin, ekziston baza mbi të cilën mbështeten gjithë: vendlindja dhe rrethi i saj, prindërit dhe paraardhësit, vëllezërit, motrat dhe miqtë, bashkëshortja. Ekziston baza historike e traditës për gjuhën vetanake, besimin në veprat e mendimtarëve, të poetëve dhe të artistëve.

Ndërkaq, as tërë ajo traditë nuk sjell siguri, as në të nuk mund të mbështetemi plotësisht. Sepse, çdo trajtë në të cilën ajo na paraqitet, është përherë vepër e njerëzve, përëndia nuk gjendet askund në botë. Tradita është, në të njëjtin moment, gjithnjë edhe pyetje. Njeriu në çdo kohë, duke e respektuar traditën, në bazë të prejardhjes vetanake duhet të gjejë atë që

mund t'i sjellë siguri, të qenët, besimin. Mirëpo, shenja e paralajmërimit është e drejtuar në pasigurinë e tërë të qenit e botës. Ajo shenjë e ndalon që në botë të gjejmë kënaqësi, ajo shpie në diçka tjetër.

Situatat kufitare - vdekja, rasti, fajësia dhe pasiguria e botës - vënë në dukje vuajtje. Ç'të bëj i ballafaquar me atë vuajtje absolute, të vërejturit, të cilit nuk mund t'i shmangem nëse vetes në mënyrë të ndershme ia paraqes të tërën ?

Këshilli i stoikëve që me vendimin e lirë të tërhiqemi në pavarësinë e mendimit, nuk do të na kënaqë. Stoiku është mashtruar, sepse ai nuk e ka vëzhguar në mënyrë të mjaftueshme pafuqinë e njeriut. Ai nuk e ka kuptuar as varësinë e vetë të menduarit, që sipas vetvetes është i zbrazët dhe i drejtuar në atë që i paraqitet, as mundësinë e çmendurisë. Stoiku na lë pa ngushëllim në pavarësinë e pastër të të menduarit, pasi që atij të menduari i mungon çdo përmbajtje. Ai na lë pa shpresë, pasi mungon çdo përpjekje e të mposhturit të brendshëm spontan, mungon çdo zbatim duke ia kushtuar veten dashurisë, si edhe pritja e së mundshmes me plot shpresë.

Mirëpo, ajo që synon stoiku, është filozofi e vërtetë. Autentiteti në situatat kufitare zgjon instiktin themelor që përmes vuajtjes të gjendet rruga gjer te të qenët (Sein).

Vendimtare për njeriun është se në ç'mënyrë ai e njeh vuajtjen: a mbetet ajo për të e fshehur, e pastaj ai faktikisht e mposht vetëm në fund, apo është i aftë ta vëzhgojë atë pamjegulli, i vetëdijsëm se ajo është kufiri i përhershëm i të ekzistuarit të tij; a jepet ai pas zgjidhjeve fantastike dhe vdekjes, apo vuajtjen e duron me nder, duke heshtur para së pashpjegueshmes. Nga mënyra se si njeriu mëson për vuajtjen e vet, varet se ç'do të bëhet ai.

Në situata kufitare ose nuk shfaqet asgjë, ose ndihet se ç'është e vërtetë mbi gjithë kalueshmërinë e të qenit të botës. Madje edhe dëshpërimi, me faktitetin e vet, me atë se edhe ai është i mundur në botë, tregon në diçka mbi botën.

Thënë ndryshe: njeriu kërkon shpëtim. Shpëtim ofrojnë religjionet e mëdha universale të shpëtimit. Karakteristikë e tyre është garancia objektive për të vërtetën dhe realitetin e shpëtimit.

Rruga e tyre shpie nga akti i transformimit të individit. Këtë filozofia nuk mund ta ofrojë. Megjithatë, tërë filozofimi është të ngadhënjyerit mbi botën, diçka analoge mbi shpëtimin.

Të përmbledhim: burimi i filozofisë gjendet në habitje, në dyshim, në vetëdijen mbi të humburit tonë. Në çdo rast, gjithçka fillon me atë se njeriun diçka e rrëmben dhe e trondit, dhe në atë frikë ai kërkon gjithherë ndonjë qëllim.

Platoni dhe Aristoteli, duke u habitur, kanë kërkuar esencën e qenies (të qenët).

Dekarti në pakufizueshmërinë e asaj që është e pasigurt, ka kërkuar vërtetësinë e domosdoshme.

Stoikët, në vuajtjen e të ekzistuarit kanë kërkuar qetësinë shpirtërore.

Secila nga këto tronditje ka të vërtetën e vet, pikërisht në veshjen historike të përfytyrimeve të veta dhe të gjuhës së vet. Duke i përvetësuar në radhën historike, ne synojmë të arrijmë deri te burimet, të cilat janë në ne ende të pranishme.

Ky synim na udhëheq drejt një themeli të sigurt, në thellësi të qenieve nga amshimi.

Mirëpo asnjë nga këto burime nuk është, ndoshta për ne ai më burimori, ai i domosdoshmi. Fakti që për të qenët mund të habitemi na lejon që të marrim frymë, por edhe na shtyn që të shkëputemi nga njeriu dhe t'i kushtohemi metafizikës së pastër, mahnitëse. Vërtetësia e domosdoshme e ka fushën e vet ekskluzivisht në të orientuarit në botë përmes të njohurit shkencor. Paluhatshmëria e shpirtit në stoicizëm, e ka vlerën e vet vetëm në vështirësi, si shpëtim nga humbja e plotë, porse ajo vetë është pa përmbajtje dhe pa jetë.

Në këto tri motive të frytshme - habitjen dhe njohjen, dyshimin dhe vërtetësinë, të humburit dhe vetë ekzistencën - nuk shterret ajo që na nxit në filozofim bashkëkohor.

Në këtë kohë të censurës më radikale në histori, të zbërthimit të pabesueshëm dhe vetëm të mundësive që nuk i parandiejmë qartë, këto tri motive që i shtruam këtu vlejné, në të vërtetë, por nuk janë edhe të mjaftueshme. Këto i nënshtrohen një kushti, kushtit të komunikimit në mes të njerëzve.

Në histori deri më sot ka ekzistuar vetvetiu lidhshmëria e kuptueshme në mes të njerëzve, dhe kjo në bashkësi në të cilën besohet, në institucione dhe në frymën e përgjithshme. Madje edhe i vetmuari ka qenë, thënë kështu, i përkrahur në vetminë e vet. Sot zbërthimi ndihet më së tepërmi në faktin se ka gjithnjë e më shumë njerëz, të cilët nuk kuptohen në mes vete, të cilët takohen në mënyrë që pastaj të shpartallohen, të cilët janë indiferentë ndaj njëri-tjetrit, kështu që më nuk ka as besnikëri dhe as bashkësi, e cila nuk është e dyshimtë dhe e pasigurt.

Situata e përgjithshme, e cila në fakt ka ekzistuar gjithnjë, sot na bëhet vendosmërisht e rëndësishme: se me tjetrin do të mund të pajtohesha në aspekt të së vërtetës, po nuk mundem; se besimi im, pikërisht atëherë kur jam i bindur në të, ndeshet me besimin tjetër; se diku në kufi, mund të thuhet, përherë udhëhiqet lufta e pashpresë për unitet, rezultati i së cilës është nënshtrimi ose shkatërrimi; se butësia dhe jorezistenca i shtyn njerëzit e pabesë ose që të binden verbësisht ose që të bëhen me kokëfortësi mospërfillës - krejt kjo nuk është as diçka e dorës së dytë dhe as e parëndësishme.

Kjo do të mund të ishte ashtu, sikur vetëm për mua të kishte ekzistuar ndonjë e vërtetë, e cila do të më kënaqte. Vuajtja për shkak të mungesës së komunikimit dhe kënaqësia unike që e kemi gjetur në komunikimin e vërtetë, nuk do të na ngacmonte filozofikisht aq sikur unë të isha vetë, në vetminë absolute, i sigurt për ekzistencën e së vërtetës. Mirëpo unë ekzistoj vetëm atëherë kur jam me të tjerët, i vetëm nuk jam asgjë.

Komunikimi, jo vetëm në mes të arsyes dhe arsyes, në mes frymës dhe frymës, por në mes të ekzistencës dhe ekzistencës, i ka të gjitha përmbajtjet dhe vlerat pavetësore vetëm si ndërmjetësues. Arsyetimi dhe sulmi janë atëherë mjet jo për të përvetësuar fuqi, por që njerëzit të afrohen. Lufta është luftë e dëshiruar, në të cilën secili i dorëzon kundërshtarit të vet të gjitha armët. Vërtetësia e qenies së vërtetë qëndron vetëm në atë komunikim, në të cilin liria ndaj lirisë qëndron në kundërshtim të hapur, mirëpo përmes pajtimit, në të cilën sjellja ndaj tjetrit është vetëm përgatitje, por në atë që është vendimtare, kërkohet reciprokisht gjithçka, deri te e vërteta e skajshme. Vetëm në komunikim zbatohet e vërteta, vetëm në të unë jam unë, dhe jo

vetëm që jetoj, por edhe e realizoj jetën. Perëndia manifestohet vetëm në mënyrë indirekte, dhe jo pa dashuri të njeriut ndaj njeriut; vërtetësia e domosdoshme është partikulare dhe relative, që i nënshtrohet tërësisë; stoicizmi bëhet qëndrim i zbrazët dhe i ngurtë.

Qëndrimi themelor dhe filozofik, shprehjen mendore të të cilit po ju paraqes i ka rrënjët e veta në frikën për shkak të mungesës së komunikimit, në synimin për komunikim të vërtetë dhe në mundësinë e luftës, e cila dashurohet dhe e cila thellësisht lidh një vetëqenie (njerëzore) me një vetëqenie tjetër.

E ai filozofim i ka njëkohësisht rrënjët e veta në ato tri tmerre filozofike, të cilat janë të kushtëzuara nga fakti se, qoftë si ndihmëse, qoftë si armike, çfarë domethënieje kanë ato për komunikim në mes të njerëzve.

Sipas kësaj: burimet e filozofisë, në të vërtetë, gjenden në habitjen tonë, në dyshimin, në njohjen e situatave kufitare, por, në fund, duke përfshirë gjithë atë, dhe në dëshirën për komunikim të vërtetë. Kjo tregohet nga vetë fillimi, qysh në faktin se çdo filozofi synon ta komunikojë veten, ta shprehë veten, se dëshiron të jetë e dëgjuar, se esenca e saj është në vetë të komunikuarit, që është, i lidhur prapë pandashmërisht me të vërtetën e vet. Vetëm në komunikim zbatohet qëllimi i filozofisë, dhe në atë qëllim më në fund, gjendet kuptimi i të gjitha qëllimeve: të vështrojë të qenët, të ndiejë dashurinë, të arrijë qetësinë.

E përktheu:

Ramush Mavriqi

NIVELI MIKROSOCIOLOGJIK: MANIFESTIMET E SOCIABILITETIT



ë hyrje të këtij libri* kemi dalluar tri lloje tipash socialë: a) Tipat mikrosociologjikë që i përbëjnë manifestimet e sociabilitetit; b) Tipat e grupeve dhe c) Tipat e shoqërive globale. Që të tri këto lloje tipash lidhen me *fenomenet sociale totale*, e po qe se është fjala për tipa të shoqërive globale, ata nuk mund të caktohen pa u nisur nga strukturat sociale të tyre përkatëse. Kemi treguar se këto tri tipologji i shërbejnë njëra-tjetrës si pikëmbështetje për ndërtimin dhe verifikimin e tyre reciprok. Nuk mund të studiohet me saktësi cilido qoftë grup social, pa e integruar pjesërisht në ndonjë shoqëri globale të caktuar, dhe, në anën tjetër, pa e përshkruar konstelacionin e veçantë të mikrokozms së lidhjeve sociale që e karakterizon. Pra, vështirimi metodologjik do të mund të formulohej kështu: është e pamundur të flitet për mikrosociologji pa llogaritur sociologjinë e grupeve dhe tipologjinë e shoqërive globale, si dhe të flitet për makrosociologjinë duke lënë anash mikrosociologjinë. Këto tri aspekte “horizontale” të sociologjisë mbështeten dhe mbahen reciprokisht, sepse janë të lidhura ngusht në realitetin e *fakteve*. Sikurse katet e thellësisë ose planet vertikale, edhe këto tri nivele mund të ndahen vetëm për arsye metodologjike (pragmatike), pra sa për të shërbyer si pikëmbështetje komode për hulumtime. Por, nga aspekti ontologjik këto asses nuk mund të ndahen, sepse në jetën sociale ato gërshetohen dhe raporti i tyre efektiv është dialektik: secila prej të trijave i presupozon të tjerat.

* Georges Gurvitch, LA VOCATION ACTUELLE DE LA SOCIOLOGIE I, PUF, Paris, 1968

Nga ky këndvështrim mund të themi se nuk mund t'i jepet përparësi as "mikrosociologjisë" as "sociologjisë së grupeve" e as "tipologjisë së shoqërive globale". Në qoftë se analiza bëhet mirë, nga mikrosociologjia e gjejmë makrosociologjinë dhe anasjelltas; ose, duke u nisur nga sociologjia e grupeve nga njëra anë do të arrijmë patjetër në mikrosociologji dhe nga ana tjetër në tipologjinë e shoqërive globale. Mirëpo, në qoftë se duam të jemi precizë, duhet të theksojmë se ontologjikisht, nga aspekti i qenies sociale, primariteti duhet t'u njihet në mënyrë të pakontestueshme shoqërive globale, ndërsa metodologjikisht po ky primaritet do të kalojë në numrin më të madh të rasteve në elementet mikrosociale. Kjo kontradiktë tregon se sa është rrezik që në këtë fushë, ku çdo gjë është e gërshetuar, të flitet për "primaritetin" pa e precizuar...

Tani të shohim se ç'kuptojmë me manifestimet e sociabilitetit, dhe të fillojmë analizën e tipave të tyre pasi që t'i eliminojmë konceptcionet e gabuara mbi to. Themi se elementet përbërëse më elementare të realitetit social përbëhen nga *mynyrat e shumëfishta të qenit i lidhur me një tërësi ose nga një tërësi, ose nga manifestimet e sociabilitetit*, që në shkallë të ndryshme reale dhe virtuale ndeshen dhe ekuilibrohen në çdo njësi kolektive reale. Manifestimet e sociabilitetit janë *fenomene sociale totale*, gjë që presupozon se ato përmbajnë së paku në mynyrë virtuale të gjitha katet e thellësisë, por këto janë fenomene sociale totale *astrukturale*, gjë që nuk i pengon për të qenë të përdorura nga njësitë kolektive reale makrosociologjike në procesin e tyre të strukturimit.

Në një farë kuptimi, problemi i manifestimeve të sociabilitetit mund të krahasohet me atë të mikrofizikës. Në fizikën bashkëkohore dallojmë makrofizikën e përcaktuar nga rregullat e bazuara mbi llogaritë e gjasave, dhe mikrofizikën e elektroneve, të valëve dhe të kuantëve, ku papërcaktueshmëria është paskajshmërisht më e madhe; po ashtu në sociologji mund të dallojmë tërësinë e shoqërive globale dhe të grupeve parciale si dhe strukturat e tyre të mundshme, dhe në anën tjetër, manifestimet e sociabilitetit -elementet përbërëse të të gjitha njësive kolektive reale, në papërcaktueshmërinë e të cilave, variantat e lëvizjeve dhe të rastit shfaqen me tërë forcën.

Gabimi i Hobsit nuk qe hulumtimi i elementeve mikroskopike dhe të pareduktueshme prej të cilave përbëhet realiteti social, por që në to ta gjente vetë socialen, në individin e izoluar, identik me të gjithë të tjerët dhe i vënë në lëvizje nga determinizmi mekanik. Në qoftë se pranohet teza themelore e Dyrkemit mbi pamundësinë e shpjegimit të “superiores me anë të inferiores”, të “tërësisë me anë të pjesëve”, “faktet sociale me gjendjet e vetëdijes individuale”; në qoftë se pranohet kërkesa e tij e “shpjegimit të fakteve sociale me anë të shoqërisë dhe të fenomeneve sociale që prodhohen në tërësi me anë të veçorive karakteristike të tërësisë”, dhe, në qoftë se njëkohësisht nuk pranohet afrimi krejtësisht i kontestueshëm ndërmjet *primitives* ose *arkaikes* dhe *elementares* (term që shënon jo një fazë historike, por të dhënë më të thjeshtë dhe të pareduktueshme) do të duhej ditur se dekompozimi i realitetit social në elementet e veta është hulumtimi i manifestimeve të sociabilitetit. Duke qenë se ky problem është objekt qenësor i “mikrofizikës sociale” ose, më saktë, i mikrosociologjisë, duhet evituar me kujdes identifikimin e tij me problemet e “makrofizikës sociale”, po ashtu nuk mund të pranohet zëvendësimi i tipave të sociabilitetit me fazat historike të zhvillimit të shoqërisë, si dhe identifikimi i tyre me tipat e grupeve të veçanta (secili prej të cilëve është i përbërë nga një shumësi e këtyre manifestimeve)...

Në të gjitha klasifikimet e tipave të sociabilitetit që janë bërë deri më tani, janë bërë gabime në dallimin fundamental ndërmjet mikrofizikës dhe makrofizikës sociale. Por, edhe në format e tyre të kontestueshme, këto prova kanë qenë të mirëseardhura për sociologjinë.

Gjithmonë ka qenë me rëndësi të madhe për të gjithë sociologët të mbajnë mendjen në faktin se kur flitet për *shoqëroren në përgjithësi* (madje edhe duke lënë interpretimet e “natyrës së realitetit social” që ndërron sipas civilizimeve dhe tipave të shoqërisë globale), nuk është fjala për një fenomen uniform dhe univok, dhe se duhet pyetur patjetër se për cilin lloj social është fjala. Për “solidaritetin mekanik” apo për “solidaritetin organik” të Dyrkemit? Për *Gemeinschaft* ose *Gesellschaft* të Tënisit? Për “gjendjen gregare”, “komunitetin vital”, “shoqërinë” ose “personalitetin kolektiv kompleks” të Shilerit? A është

fjala për "kontaktet sociale", për "relacionet sociale", për "masën", "grupin" apo për "kolektivin abstrakt" të fon Vizesë? Ose është fjala për *in and out group* të Samnerit, ose për *face to face group* të Kulit? Apo edhe për grupet me "kontakt intim ose sipërfaqësor, ose artificial ose impersonal" të Çapinit; për "interaksionet solidariste (të preferencave familjare), antagoniste (të preferencave obligative) ose të përziera (të preferencave kontraktuese) të Pitirin Sorokinit? Ose më në fund, për "raportet interpersonale të neverisë dhe të simpatisë" që shpien në situatën e izolimit ose të dominimit brenda grupit dhe krijimin jashtë tij të "organizatës formale" të "atomeve sociale" ose të "konstelacioneve të raporteve sociale", duke u gërshtuar me rrjetet psikosociale të J. Morenos dhe H. Jenningsit?...

Numrimi i thjeshtë i disa prej këtyre klasifikimeve tregon se numri i madh i tipave të sociabilitetit të dalluar nga sociologët gjithnjë e më tepër shkon duke u rritur. Madje vërehet se ka shumë më tepër lloje sesa që mund të parashihen në fillim, ose edhe vërehet se manifestimet e sociabilitetit të të njëjtit lloj mund të hyjnë në konkurrencë dhe në konflikt brenda të njëjtit grup. Pra, në qoftë se duam të bëjmë dallim ndërmjet "Ne"-ve dhe "raporteve me të tjerët", do të mund të konstatohej se brenda çdo grupi shumë *Ne* dhe shumë *raporte me të tjerët* mund të hyjnë në konflikt. Për shembull, edhe brenda një grupi shumë të vogël, siç është familja bashkëkohore sot, *Ne*-ja e prindërve i kundërvëhet shpeshherë *Ne*-së së fëmijëve, ose babai me një osë shumë fëmijë formon një *Ne* kundër nënës dhe fëmijëve të tjerë, etj. Po ashtu bien shpesh në sy konfliktet dhe luftërat e *Ne*-ve të ndryshme brenda një sindikate, partie politike ...

Kritikat që do t'ua bëjmë klasifikimeve të deritashme të manifestimeve të sociabilitetit do t' i mbështesim në katër pika:

E para, nuk e pranojmë tendencën e reduktimit të kriterëve të ndryshme në një kriter të vetëm, nga i cili del vetëm një prej aspekteve të problemit, për shembull: solidariteti dhe antagonizmi, simpatia dhe neveria, instinkti dhe mendimi, intimiteti dhe kontaktet jopersonale etj. Shpeshherë ky thjeshtësim i gabuar dyfishohet prej konfuzionit ndërmjet kriterëve të shumta të klasifikimit; kjo në veçanti është karakteristikë për analizat e

sociologëve gjermanë. Po aq për keqardhje është edhe mungesa e vetëdijes për faktin që posa e përmendëm , për garën e manifestimeve të sociabilitetit të të njëjtit lloj brenda të të njëjtit grup. Ky gabim i madh shpjegohet me tendencën e identifikimit të manifestimeve të sociabilitetit me grupin . Me gjithë këto dobësi të analizës, ne do të provojmë të paraqesim llojin thuaja të pambarim të manifestimeve të sociabilitetit përbreda çdo njësie kolektive reale ,këtë mikrokozme të vërtetë të lidhjeve sociale aktuale dhe virtuale.

E dyta , nuk e pranojmë tendencën, qoftë të vetëdijshme, qoftë të pavetëdijshme që është bërë në të gjitha klasifikimet e deritashme për vendosjen e një hierarkie ndërmjet tipave të sociabilitetit ; hierarki e bazuar, qoftë në identifikimin e manifestimeve të sociabilitetit me faza historike të zhvillimit, qoftë në vlerësimin e tyre në bazë të ndonjë tablele të caktuar të vlerave. Nganjëherë përzihen të dy mënyrat e vendosjes së hierarkisë së manifestimeve të sociabilitetit, gjë që shpie në dogmatizëm të theksuar. Zëvendësimi i tipave të sociabilitetit me fazat historike të zhvillimit mund të konstatohet veçanërisht te Dyrkemi (së paku në librin *Ndarja shoqërore e punës*) dhe te Tënisi. Caktimi i një hierarkie *a priori* , sipas një rendi të vlerave, haset te Sheleri, Kuli, Moreno, Sorokini si dhe te fon Vize...

Ja disa shembuj. Në librin *Ndarja shoqërore e punës* Dyrkemi besonte se në evolucionin historik "solidariteti organik" që caktuar ta zëvendësonte "solidaritetin mekanik". Dhe, meqenëse zhvillimi i personalitetit individual të anëtarëve të kolektivit sipas tij shkon çift me afirmimin e "solidaritetit organik", ai besonte se mund të theksojë se zhvillimi i shoqërisë shkon patjetër në drejtim të përkushtimit ndaj të drejtave individuale, e që njëherësh është edhe proces i moralizimit dhe i "interiorizimit" të shoqërisë, pra një progres moral. "Solidariteti organik" për Dyrkemin është fazë superiore e zhvillimit historik dhe një lloj i inkarnimit të idealit moral.

Për Tënisin "komuniteti" (*Gemeinschaft*) është karakteristikë për format primitive të jetës sociale, ndërsa "shoqëria" (*Gesellschaft*) për format e zhvilluara. Dhe pasi që, sikurse të gjithë gjermanët, ai pëlqente më tepër *Gemeinschaft*-in sesa *Gesellschaft*-in, zhvillimi shoqëror i dukej më tepër si një regresion moral.

Kuli konsideronte se lidhjet "intime" (*face to face*) gjithnjë e më tepër zëvendësoheshin me lidhjet në distancë, karakteristike për grupet sekondare, dhe ai për këtë shprehte keqardhje.

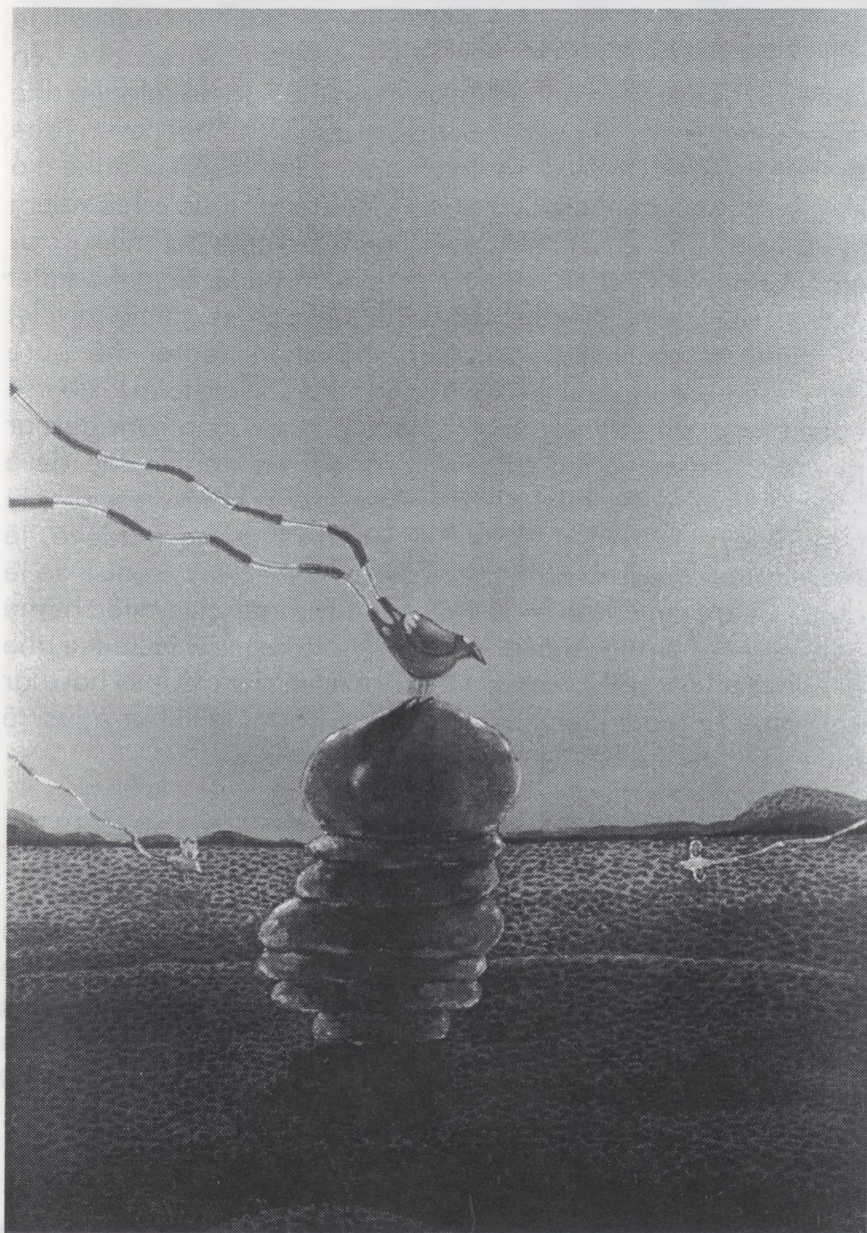
Sheleri nuk i konsideronte tipat e sociabilitetit si etapa historike por "personalitetin kolektiv kompleks" e konsideronte maje të një hierarkie *a priori të manifestimeve të sociabilitetit, inkarnim të vlerave më të larta.*

Sorokini parapëlqente padyshim "lidhjet solidariste" në vend të "lidhjeve antagoniste" dhe të përziera...

Në sociologji nuk mund të bëhet kurrfarë hierarkie e pandryshuar dhe *a priori* e manifestimeve të sociabilitetit, duke u nisur as nga aspekti historik dhe as nga ai vleror...

Kritikën e tretë që do t'ua drejtojmë koncepcioneve të deritashme, tashmë e kemi formuluar në aspektin e kundërvënies së problemeve të mikrofizikës sociale me ato të makrofizikës sociale. Konfuzioni ndërmjet mikrofizikës dhe makrofizikës sociale gjen shprehje sidomos te lidhja e gabuar ndërmjet sociabilitetit dhe *strukturës sociale* (Moreno, p.sh. flet gabimisht për "*strukturën e lidhjeve sociale*"). Do të duhej të ndalemi për një çast në këtë nocion, me rezik të përsëritjes, aq më tepër që do t'ia përkushtojmë më poshtë një kapitull konceptit të strukturës sociale.

Duhet dalluar qartë "korniza sociale" prej "strukturës sociale". Tipat mikrosociologjikë, tipat e grupeve dhe tipat e shoqërive globale i përbëjnë "kornizat sociale". Këto korniza janë fluktuante dhe fleksibile në tipat e sociabilitetit, ndërkaq këto të fundit në esencë janë "fenomene sociale totale", sikurse edhe grupet dhe shoqëritë globale; ato duhet të trajtohen si korniza sociale brenda të cilave zhvillohet jeta sociale në të gjitha nivelet e thellësisë. Si të tilla këto janë tërësi *astrukturale* për të mos thënë antistrukturale, ose me fjalë të tjera këto janë korniza sociale të *pastrukturuara* dhe të *pastrukturueshme*. Përkundrazi, grupet dhe shoqëritë globale janë korniza sociale të strukturuar ose së paku të strukturueshme dhe në procesin e tyre të strukturimit dhe të destrukturimit mund t'i përdorin manifestimet e sociabilitetit, pa i privuar nga karakteri i tyre astruktural...



Murat Ahmeti, *Cikli nga natyra II*, 1996

Pika e katërt dhe e fundit, që na duket se është kruciale, është nevoja e luftimit të tendencës që në tipat e sociabilitetit të shihet vetëm një nuancë e jetës psikike. Këtë posaçërisht e bën Moreno duke e orientuar mikrosociologjinë nga psikologjia dhe duke i reduktuar manifestimet e sociabilitetit në neveri dhe simpati ndërmjet individëve dhe grupeve. Por, psikika, edhe ajo kolektive edhe ajo individuale, sipas mendimit tonë është vetëm njëra nga katet e realitetit social, derisa elementet mikrosociologjike implikojnë, së paku në mënyrë virtuale, të gjitha katet e thellësisë, dhe në çdo rast vënë në pah të gjitha nivelet spontane të realitetit social. Siç kemi thënë edhe më parë manifestimet e sociabilitetit janë fenomene sociale totale, sikurse edhe grupet dhe shoqëritë globale. Ato pra duhen konsideruar jo vetëm si shprehje të mentalitatis, por edhe të vlerave dhe ideve sociale, të sjelljeve kolektive risimtare, të simboleve sociale, të qëndrimeve, të roleve sociale, të praktikave dhe modave, të riteve dhe procedurave, të modeleve dhe shenjave, si dhe do të duhej hulumtuar raportet e tyre edhe me atë që është shumë heterogjene: organizatat dhe bazën morfologjike. Fluiditeti dhe fleksibiliteti i manifestimeve të sociabilitetit nuk duhet harruar kur është fjala për elementin e realitetit social të lidhur ngushtë me të gjitha aspektet vertikale dhe horizontale...

PROVË PËR NJË KLASIFIKIM PLURALIST TË MANIFESTIMEVE TË SOCIABILITETIT

1. Kriteret e klasifikimit dhe skema e përgjithshme - Çdo klasifikim është një bast. Vlera e tij është vetëm pragmatike dhe ajo dëshmohet vetëm në procesin e hulumtimit. Prandaj, ai nuk bën të jetë as arbitrar e as inkoherent. Vështirësia rritet sidomos kur është fjala për tipat e sociabilitetit për të cilat vëzhgimi duhet të jetë vetëm indirekt, gjë që për verifikimin mbetet njësoj. Ndoshta kjo do të kompletohej me metodat e reja eksperimentale të quajtura "sociometrike", që synojnë shndërrimin e vëzhguesit në "pjesmarrës aktiv" duke matur elementin kualitativ dhe fluktuant të manifestimeve të sociabilitetit, pa e dëmtuar të vërtetën dhe të paparashikuarën. Sociometria vetë ka nevojë për një aparat konceptual preciz, sepse ky i deritashmi ka shumë

mangësi, dhe pikërisht një klasifikim më i thelluar i tipave të sociabilitetit, ndoshta, do të mund ta përmirësonte ndonjë prej tyre. Në ç'mënyrë duhet vepruar në këto rrethana? Për t'i evituar rreziqet e shumta që e kërcënojnë punën tonë, na duket se është e nevojshme që t'u përmbahemi këtyre parimeve:

a) ... Duke zbërthyer çdo njësi kolektive reale konkrete në elementet e saj më të thjeshta, por që sërish mbesin sociale dhe që përbëjnë fenomenet sociale totale më të rudimentuara, arrihet në manifestimet e sociabilitetit ose në tipat mikrosociologjikë. Nuk duhet harruar se në ekuilibrin e strukturave të karakterizuara me hierarkitë e tyre të shumëfishta hyn edhe hierarkia e manifestimeve të sociabilitetit që, siç dihet, është më e brishta.

b) U duhet kushtuar rëndësi shkallëve të ndryshme të intensitetit të manifestimeve të sociabilitetit (për shembull shkallëve të ndryshme të intensitetit të Ne-së: Masa, Komuniteti dhe Komunioni, si dhe shkallëve të ndryshme të intensitetit të "raporteve me të tjerët": afrimi, largimi dhe raportet e përziera.

c) Duhet llogaritur dallimet, fusha e të cilave duke qenë e lidhur, para së gjithash me sferën mikrosociologjike, e tejkalon atë, duke u shtrirë edhe në sferën makrosociologjike. Fjala është për kundërvëniet ndërmjet sociabilitetit aktiv dhe atij pasiv, ndërmjet sociabilitetit një-, shumë- dhe mbi-funksional dhe ndërmjet sociabilitetit që i shërben interesit të pjesërishëm dhe atij që i shërben interesit të përgjithshëm.

d) Duhet dalluar qartë kriteret e klasifikimeve të tipave mikrosocialë, pjesa më e madhe e të cilëve përputhen; së këndejmi del edhe karakteri pluralist i klasifikimit.

Në vijim do të analizojmë çdonjërin nga kriteret e shumta të klasifikimit për të cilat aluduaam dhe do t'i studiojmë ndërkryqëzimet e tyre, të cilat e rrisin edhe më tepër numrin e tipave të sociabilitetit. Por, para se ta bëjmë këtë, t'i numërojmë në mënyrë sistematike kriteret që do t'i përdorim dhe ta paraqesim skemën e përgjithshme, të cilat do të arrijmë.

I. - Sociabiliteti spontan dhe shprehjet e tij të organizuara.

... Është e vërtetë se dallimet kryesore të tipave të sociabilitetit bëhen në gjirin e sociabilitetit spontan dhe se pastaj barten me anën e ndërmjetësuesve mbi shprehjet e organizuara.

II.-Sociabiliteti spontan me interpenetrim, particim dhe fuzion parcial në "Ne",dhe sociabiliteti spontan me opozicion parcial dhe lidhje reciproke ndërmjet "Meje", "Teje","Atij","Ai" që i përbën " raportet me të tjerët".

III.-Sipas intensitetit dhe thellësisë së interpenetrimit, integritit dhe fuzionit parcial, "Ne"-të i ndajmë në Masë, Komunitet dhe Komunjon.

IV.- Në sociabilitetin me opozicion parcial dhe kufizim reciprok mund të bëhet një dallim sipas intensitetit të "raporteve me të tjerët" (kjo të "Tjerët" mund të jetë një individ, një Ne ose një grup) ndërmjet raporteve të afërsisë, raporteve të largësisë dhe raporteve të përziera.

V.- Dallimi ndërmjet sociabilitetit me fuzion parcial në Ne dhe sociabilitetit me opozicion parcial në mes Meje dhe Tjetrit ndërkryqëzohet me dallimin ndërmjet sociabilitetit aktiv dhe sociabilitetit pasiv.

VI.- Ne-të aktive ndahen në një-, shumë- dhe mbi-funkcionale, varësisht nga ajo se a e kryejnë një "punë të përbashkët", shumë punë apo më në fund një totalitet të punëve të pamundshme për t'u specifikuar.

VII.-Shprehja e organizuar e sociabilitetit ndahet në tipa sipas shkallës së hapjes që lejon penetrimi në gjirin e sociabilitetit spontan, si dhe sipas formave të marra nga ky i fundit.

VIII.-Ne-të, qofshin të organizuara, qofshin të paorganizuara, ndahen në aso që i shërbejnë interesit të përgjithshëm (ekuilibër mobil i interesave të kundërta të një lloji të caktuar që gjithnjë e ka një shumësi të aspekteve ekuivalente) dhe aso që i shërbejnë interesit parcial.

2.Sociabiliteti me fuzion parcial në Ne dhe sociabiliteti me opozicion parcial ndërmjet Meje, Teje, Atij, Ai (raportet me të tjerët). - Kundërvënia ndërmjet këtyre dy tipave të sociabilitetit, që e ka origjinën në gjirin e sociabilitetit spontan, nënkupton, jo vetëm qëndrimet kolektive, simbolet, sjelljet kolektive risimtare dhe

kreative, idetë dhe vlerat kolektive, gjendjet dhe aktet mentale kolektive, por gjithashtu edhe planet e tjera të etazhuara të realitetit social.

Rolet sociale, praktikat, modelet e më në fund edhe vetë elementet e organizuara i shfaqin Ne-të dhe " raportet me të tjerët " si edhe kombinimet e tyre të ndryshme. Fuzioni parcial dhe opozicioni parcial, participimi dhe koordinimi, sociabiliteti me ndërprershmëri dhe sociabiliteti me ndërvarshmëri janë "fenomene sociale totale " të vërteta, që nuk reduktohen as në fenomene psikike, as në sjellje e as në kombinime të thjeshta të njëres apo tjetres. Për më tepër, ky opozicion nuk mund të reduktohet as në gjendje të vetëdijeve ose në formën e tyre të privilegjuar : në akte mentale duhet ditur se konfrontimi i Ne-ve dhe i "Raporteve me të Tjerët" nuk konsiston vetëm në analizën e thjeshtë të poleve të vetëdijes, por përbën *kornizat sociale* në kuptimin e ngushtë të fjalës.

Një "Ne" (si, "ne Francezët", "ne sindikalistët militantë", "ne studentët", "ne prindërit") përbën një tërësi të parëduktueshme në pluralitetin e anëtarëve të vet, një unitet të ri të pazbërthyesëm, ku tërësia synon të jetë imanente në pjesët e saj dhe pjesët të jenë imanente në tërësinë. Kjo imanencë reciproke, që do të mund të quhej si participim reciprok i shumësisë në njësi dhe njësisë në shumësi, në Ne të ndryshme mund të marrë karaktere të ndryshme. Për shembull, ajo dallon sipas asaj se a është fjala për Ne-të gjysmë të vetëdijshme ose të vetëdijshme, Ne-të pasive ose aktive, Ne-të në luftë ose në paqe etj. Ne-të e ndryshme në të cilat mund të vërehen konflikte të fshura nga përkatësia në një grup (si një familje, një sindikatë, një parti politike, një kishë, etj.) paraqesin aspekte shumë të ndryshme të kohezionit, shkallë shumë të ndryshme të intensitetit, dhe prandaj imanencë ndërmjet tërësisë dhe pjesëve.

Forca e tërheqjes e ushtruar nga Ne-ja mbi Mua-t në të cilën marrin pjesë, është në raport proporcional të drejtë me intensitetin dhe fuzionin që e përbën kjo Ne. Ne do të tregojmë se *forca e presionit* e ushtruar nga Ne-ja mbi anëtarët e vet është në raport proporcional të zhdrejtë me intensitetin dhe fuzionin. Me fjalë të tjera, presioni gjendet në maksimum dhe tërheqja në minimum kur fuzioni arrin vetëm një shkallë të dobët

të intensitetit dhe të thellësisë: ky është rasti i "Masave". Tërheqja është në maksimum dhe presioni në minimum kur fuzionet janë më të forta dhe më të thella si në "Komunione". Po ashtu, shkalla e imanencës reciproke ndërmjet Ne-së dhe pjesëtarëve të saj varet nga intensiteti i Ne-së, d.m.th. nga forca e depërtimit të saj në thellësitë e Mua-ve dhe të Tjerëve...

Shumica e Ne-ve implikojnë jo vetëm intuicione kolektive virtuale, por edhe aktuale. Së pari, një numër i madh i Ne-ve janë në gjendje të pavetëdijshme ose të fjetur dhe një moment mund të bëhen të vetëdijshme dhe ta tejkalojnë pasivitetin e vet. Pastaj, elementi mental i Ne-ve konsiston jo vetëm në aktualitetin e akteve (intuicioneve dhe gjykimeve), por edhe të *gjendjeve* psikike; Ne-të mund të shërbejnë si korniza të perceptimit dhe të reprezentimit kolektiv, të memories kolektive etj.; ato pastaj mund të afirmohen si vatra të vuajtjeve dhe kënaqësive, të simpatisë dhe të neverisë, të trishtimit dhe të gëzimit kolektiv, të kundërshtimeve dhe të përpjekjeve kolektive. Në të gjitha këto raste roli që luan sfera simbolike në funksionimin e Ne-ve mbetet shumë i rëndësishëm dhe minimizimi i tij do të ishte një pakujdesi. Kësaj i shtohet edhe fakti se, me gjithë dallimin që është i domosdoshëm të bëhet ndërmjet sociabilitetit me fuzion parcial në Ne dhe fenomeneve patologjike "të identifikimit heteropatik dhe idiopatik", duhet të dihet patjetër edhe se në disa grupe dhe shoqëri manifestohen raste ndërmjetësuese, ku ndarja ndërmjet aspektit mental të Ne-së dhe fenomeneve të identifikimit është më pak e dukshme sesa gjetiu. P.sh., Ne-të e përbëra nga anëtarët e sektave në ekstazë mistike, nga ushtruesit e mistereve antike, nga besnikët e një shefi politik, nga pjesëtarët e turmave shpërthyes, deri diku mund t'u afrohen fenomeneve të identifikimit patologjik të njeriut me Zotin e tij, Shefin e tij, Heroin e tij, të Atin e tij etj. Psikizmi i Ne-ve ku mbizotërojnë gjendjet emotive është më tepër shkak i rrëshqitjes drejt fenomeneve të identifikimit sesa mentaliteti i Ne-ve, ku mbizotërojnë gjendjet intelektuale ose të vullnetshme. Kuptohet, Ne-të që shërbejnë si vatra të *akteve* mentale, që janë më të qëndrueshme sesa Ne-të që shërbejnë vetëm si korniza të *gjendjeve* mentale.

Nuk duhet harruar asnjëherë se të gjitha Ne-të janë të bazuara mbi intuicione kolektive në gjendje virtuale. Pa

prezencën e tyre ekzistenca e Ne-ve do të ishte e pamundshme, sikurse që do të ishte i pamundshëm veprimi i simboleve që e lehtësojnë funksionimin e tyre dhe i shtynë anëtarët e tyre në participim. Në të vërtetë, imanenca e Mua-ve në Ne dhe e Ne-së në Mua-të bëhet vetëm mbi një bazë intuitive virtuale... Njëkohësisht, të gjitha Ne-të, cilatdo qofshin, funksionojnë nëpërmjet ndërmjetësimit komunikativ nga shenjat dhe simbolet që i kontribuojnë mbajtjes së tyre, konsolidimit dhe rforcimit. Këtu imponohet shembulli i gjuhës. Askush nuk do ta kontestonte rëndësinë e rolit që luan gjuha në afrimin, lidhjen, interpenetrimin, participimin e subjekteve individuale dhe kolektive në bashkësitë (është i njohur roli i gjuhës në formimin e unitetit kombëtar). Por që simbolet e një gjuhe të nxisin efekte të njëjta të gjithë ata që e flasin, që edhe vetë gjuha të konstituohet, duhet që ajo të mund të mbështetet në një union paraprak, mbi një Ne paraekzistuese. Gjuha është vetëm një mjet për forcimin e interpenetrimit dhe të participimit në një tërësi; ajo nuk është baza e fuzionit parcial në Ne, sepse ajo presupozon ekzistencën e saj paraprake. Ja përse sociabiliteti me participim në Ne, gjithnjë duke u mbështetur mbi të gjitha mjetet e ndërmjetësimit të afruara nga shenjat dhe simbolet, mbetet i bazuar mbi intuicione kolektive virtuale që, në disa raste që kemi theksuar, mund të bëhen aktuale.

Sociabiliteti me opozicion parcial në mes Meje, Teje, Atij, Atyre, që shprehet në "raportet me të tjerët", dallon dukshëm nga sociabiliteti me fuzion parcial në Ne. Në literaturën anglo-saksone, zakonisht quhet si *interpersonal relations* ose si "raporte të ndërvarrura" dhe vërehet tendenca e reduktimit të tërë realitetit social në këto raporte interindividuale dhe intergrupore, duke injoruar ose duke mohuar ekzistencën e Ne-ve¹, gjithnjë si fenomenet sociale totale më të gjera...

Është jashtëzakonisht vështirë të jepet një përshkrim i përgjithshëm i karakterit të "raporteve me të tjerët" për shkak të varieteteve ekstreme të manifestimeve konkrete, nën të cilat mund të duken në realitetin social të "Tjerët" dhe raportet me

¹ Në këtë aspekt, përjashtim të veçantë bën orientimi i dhënë në sociologji nga C. H. COOLEY, p.sh. *Social Organization*, 1909 dhe *Social Process*, 1917, por ai ka qenë ndjekur nga shumë pak ithtarë.

ta. Tjetri mund të jetë babai, vëllai, i biri, i huaji, shoku ose rivali, miku ose armiku, zotëria ose skllavi, strehimi ose bezdia, mbrojtja ose kërcënimi, qendra e tërheqjes ose e refuzimit etj. Ai shpeshherë merr karakter ambivalent për shkak të tipareve të kundërvënshme. Në numrin më të madh të rasteve me tjetrin mund të komunikohet nëpërmjet të shenjave dhe simboleve ; veprimet, fjalët, deklaratat, shenjat e jashtme, sjelljet, sheshherë shërbejnë si bazë e "raporteve me të tjerët". Sa më shumë të ketë indiferencë dhe largësi ndërmjet Meje dhe Tjetrit, aq më shumë raportet ndërmjet tyre do të zhvillohen me intervenimin e drejtpërdrejtë të shenjave dhe të simboleve. P.sh., me rastin e ndërrimeve, kontratave, premtimeve, vetëm veprimet, deklaratat gojore ose me shkrim, shenjat e jashtme mbi ndonjë objekt, formojnë bazën efektive të raporteve me të tjerët. Në këto raste është evidente varshmëria nga Ne-të, që shërbejnë si vatra të këtyre shenjave dhe simboleve. Do të ishte gabim i madh po të reduktoheshin raportet me të tjerët në fenomene të komunikimit me shenja dhe simbole. Disa forma të raporteve me të tjerët karakterizohen me një intimitet të madh të bazuar në miqësi, simpati ose dashuri ose thjesht në bashkëpunim shumë të afërt, ku tejkalohet sfera e shenjave dhe e simboleve, sikurse edhe në rastin e Ne-ve me intensitet të veçantë. Po ashtu, disa raporte me të tjerët mund të marrin karakter të thjeshtë intuitiv, gjë që vlen, si për raportet e afërsisë së plotë, ashtu edhe për raportet e urrejtjes reciproke...

Ne i kemi cilësuar raportet me të tjerët si "sociabilitet me opozicion parcial" për të vënë më mirë në pah faktin se Unë, Ti, Ai, Atij, edhe pse të lidhura reciprokisht, të renditura dhe të përputhshme dhe, në disa raste jashtëzakonisht të hapura ndaj njëra tjetrës, në esencë mbesin të pareduktueshme. Ky heterogjenitet parcial në shkallë dhe nuanca të caktuara shtrihet në të gjitha raportet me të tjerët. Ai nuk aplikohet vetëm me raportet me të tjerët që i sjellin luftërat, konfliktet rezervat, kufizimet reciproke të interesave dhe të drejtave, ose me fjalë të tjera ku implikohet rrjedha e komunikimit me shenja dhe simbole; por ai vlen edhe për raportet më intime me të tjerët, për ato që janë të bazuara mbi intuicionet aktuale, dhe që veç të tjerash, nuk e suprimojnë fare elementin e "kundërvënies së

pjesërishme" ndërmjet partnerëve. Këtu imponohet shembulli i çiftit. Dy qenie që duhen mund të kalojnë nëpër perioda të ndryshme të afërsisë, largësisë dhe ambivalencës. Por, ajo që na intereson është fakti se edhe në kulmin e dashurisë ata prapëseprapë mbeten dy persona të ndarë dhe transcendentë ndaj njëri-tjetrit.

Duhet pasur kujdes, sepse një çift funksionon si Ne. P.sh. Ne-ja e prindërve, që brenda grupit familjar i kundërvihet Ne-së së fëmijëve, ose Ne-ja e një çifti që i kundërvihet Ne-së së një çifti tjetër. Pra, fakti se duhet t'u përballohet disa qendrave të tjera të tërheqjes ose preferencës, shumë "raporte intime me të tjerët" i transformon gradualisht në "Ne" të dresuara kundër "Ne"-ve të tjera. Nuk duhet harruar se këtu kemi të bëjmë me elemente mikrosociologjike jashtëzakonisht fleksibile dhe fluktuante dhe që gjenden në antipodet e substancave metafizike. Rasti i çiftit që funksionon herë si raport me tjetrin e herë si Ne, nuk bën të na pengojë. Përkundrazi, kjo vë në pah edhe më mirë kuptimin që duhet t'u atribuojmë manifestimeve të sociabilitetit. Kjo tregon se mund të pranojmë se Ne-të përbëhen prej më shumë se tre personave (prej 3 deri $n + 1$) dhe raportet me të tjerët vendosen, *sidomos* ndërmjet dy subjekteve. Por numri i partnerëve ose i anëtarëve, me gjithë rëndësinë e tij, nuk ndihmon në ndriçimin e kundërvënies cilësore ndërmjet Ne-ve dhe raporteve me të tjerët.

Dallimi ndërmjet "sociabilitetit me fuzion parcial" dhe "sociabilitetit me opozicion parcial" mund të vërtetohet duke i studiuar shprehjet e tyre në fushën e së Drejtës, të Moralit, të Njohjes etj. Për shembull, sociabiliteti me fuzion parcial krijon të drejtën e integritetit ose të drejtën sociale, kurse sociabiliteti me opozicion parcial është baza e së drejtës individuale. Po ashtu shihet se primariteti i së drejtës sociale mbi të drejtën individuale, që manifestohet në shkallë të ndryshme të intensitetit dhe aktualitetit në tërë jetën juridike, tani shprehet edhe në nivelin mikrosociologjik dhe rrjedh prej primaritetit të Ne-së mbi raportin me tjetrin². Po ashtu, në fushën e moralit real, Ne-të favorizojnë më tepër "moralitetin e imazheve simbolike ideale",

2 Për këtë temë shih veprat e mia *Ideja e së drejtës sociale*, 1932 faqe 15-95 dhe *Elementet e sociologjisë juridike*, 1940, faqe 156 e tutje

“moralitetin e dëshiruar”, “moralitetin krijues”, kurse “raportet me të tjerët” favorizojnë më tepër “moralitetin finalist”, “moralitetin imperativ” të detyrës etj. Në fushën e njohjes, Ne-të favorizojnë “njohjen kolektive”, ndërsa “raportet me të tjerët” njohjen individuale dhe, të parat favorizojnë më tepër njohjen shkencore e të dytat njohjen filozofike, etj. Kjo tregon se do të mund të flitej për një Mikrosociologji të kulturës ku format e ndryshme të së Drejtës, të Moralit, të Njohjes, të Artit etj do të viheshin në lidhje funksionale me “Ne”-të dhe “raportet me të tjerët”...

3. *Shkallët e intensitetit të sociabilitetit me fuzion parcial në Ne: Masa, Komuniteti dhe Komunioni*

Siç e kemi theksuar edhe më parë, fuzioni parcial në një “Ne” mund të shfaqet në mënyrë më shumë ose më pak intensive, dhe më shumë ose më pak efikase. Fuzioni mund të jetë shumë i dobët dhe të shkaktojë vetëm shprehje sipërfaqësore të Mua-ve dhe të Tjerëve që ndërpërshkohen vetëm në sipërfaqe, ndërsa në anën tjetër mbeten ato që janë pak a shumë më intime dhe personale: në kësi rasti kemi të bëjmë me sociabilitetin si *Masë*. Mua-të dhe të Tjerët mund të të fuzionohen duke u hapur dhe ndërpërshtuar mbi një plan më intim dhe pjesëmarrja e tyre në Ne mund të angazhojë thellësitë e tyre personale, por që asnjëherë ky integrim të mos e arrijë maksimumin: atëherë flitet për sociabilitetin si *Komunitet*. Në fund, kur fuzioni dhe integrimi në Ne e arrijnë maksimumin e intensitetit ndërsa Mua-të dhe të Tjerët hapen dhe ndërpërshtohen deri në mundësitë e fundit dhe kur thellësitë e tyre më të paarritshme marrin pjesë në tërësinë: atëherë flitet për sociabilitetin si *Komunion*.

Masa, Komuniteti dhe Komunioni janë vetëm tri shkallë gjenerike të Ne-së. Është për të ardhur keq që deri më tash janë trajtuar si njësi kolektive reale makrosociologjike; në fakt ato janë virtualisht imanente në çdo Ne, ku në instanca të ndryshme paraqesin mënyra të ndryshme të ekzistencës së tyre. Masa, Komuniteti dhe Komunioni janë vetëm shkallë të sociabilitetit me fuzion parcial dhe, sikurse të gjitha manifestimet e këtij lloji, edhe

këto kanë karakter mikrosociologjik. Nga njëri term në tjetrin kalon një gamë e tërë e termave ndërmjetësues, gjë që nuk pengon që ky kalim të jetë herë kontinuel e herë diskontinuel. Ndryshe, karakteri i secilit prej tyre ndryshon sipas koloritit mental mbisundues (p.sh. emotiv, intelektual, volitiv), sipas përmbajtjes së tyre dhe sipas shkallës së aktivitetit ose pasivitetit të tyre, më në fund në funksion të grupeve dhe të shoqërive globale ku janë të integruara. Ndërkaq, komuniteti, që paraqet termin gjenerik mesatar të fuzionit parcial në Ne, në kushte normale shoqërore, shpreh tendencën që më së lehti të mbahet në gjirin e Ne-ve dhe, nëpërmjet tyre në brendinë e grupeve. Pa dyshim se ky është shkaku përse është bërë gabim aq shpesh në identifikimin e komunitetit me disa grupe të caktuara e më gjerësisht me tërësi të caktuara makrosociologjike.

Para se ta bëjmë një analizë më të holluar të Masës, Komunitetit dhe Komunionit, na duket se është e domosdoshme të vëmë në pah karakteristikat e tyre të përgjithshme, që prekin problemin e presionit, të vëllimit dhe të tërheqjes së ushtruar nga tërësitë që ato formojnë. Duke i konfrontuar ndërmjet vete të tri shkallët kryesore të Ne-së, mund të konstatohet si vijon:

a) *Intensiteti i fuzionit në Ne dhe presioni i ndier nga anëtarët e saj nuk shkojnë çift, siç mund të mendohet, por janë në raport proporcional të zhdrejtë.* - Atëherë kur fuzioni dhe participimi në Ne janë sipërfaqësor dhe nuk integrohen shtresat më intime të Mua-ve dhe të Tjerëve -d.m.th. në Masë - presioni i tërësisë mbi anëtarët është shumë i fuqishëm ... Presioni është më pak i fuqishëm në Komunitet sesa në Masë dhe shumë më i dobët në Komunion sesa në Komunitet ...

b) *Intensiteti dhe vëllimi i fuzionit parcial në Ne asnjëherë nuk shkojnë çift. Edhe këta janë në raport proporcional të zhdrejtë.* Sa më intensive të jenë fuzionet aq më pak do të jenë të gjera, dhe sa më të gjera të jenë aq më pak do të jenë intensive. Për këtë arsye, Komunionet aktualizohen vetëm në rrethe shumë të ngushta, kurse Masat shtrihen në tërësitë më të gjera...

c) *Intensiteti i fuzionit në Ne dhe forca e tërheqjes që ushtron mbi anëtarët e vet, korrespondojnë në mënyrë të përpiktë. Këtu dhe vetëm këtu raporti proporcional është i zhdrejtë.* Forca e tërheqjes e

ushtruar nga Ne-ja ndihet sa më shumë që Ne-ja depërton në thellësitë e Mua-ve dhe të tjerëve, duke realizuar kështu një pjesëmarrje më intensive. Kështu pra, Komunioni ushtron një forcë tërheqëse shumë më të madhe mbi anëtarët e vet sesa komuniteti, dhe nga ana e vet Komuniteti tërheq pjesëtarët e vet më fuqishëm sesa Masa . Dhe anasjelltas, Masa i shtyn anëtarët e vet më fuqishëm sesa Komuniteti.

Këtu mund të gjendet burimi i një gabimi dogmatik, që paraqet rrezik të madh për sociologjinë e të cilin do të duhej ta eliminonim. Fjala është për tendencën për të vendosur një hierarki ndërmjet tri shkallëve të Ne-së, duke i atribuar Komunitetit vlera pozitive ndërsa Masës vlera negative. Në realitet po qe se do të mendohej kështu, do të bëhej një konfuzion i madh nga pikëpamja e vetë anëtarëve që janë pjesëtarë të një Ne-je të veçantë dhe nga pikëpamja e një sociologu vëzhgues; po ashtu nuk do të përfillej fakti se çdo manifestim i sociabilitetit, çdo Ne dhe çdo shkallë e Ne-së mund të shërbejë si vatër e vlerave pozitive dhe negative (për shembull, Komunioni ndërmjet kriminelëve dhe Masa e ithtarëve të paqes). Sociologjia do të bënte një gabim të madh dhe naiv po qe se do të udhëhiqej nga ajo se si anëtarët e Ne-ve të ndryshme e shohin vetveten, për të konkluduar për kualitetet specifike dhe vlerat pozitive të këtyre Ne-ve...

A) *Masa*. - Nga të tri shkallët e Ne-së, Masa është më e dobëta në fuzion dhe më e forta në presion.

Kuptimi që shumë shpesh i atribuohet këtij termi nuk është i njëjtë me atë që ia japim ne. Nganjëherë, Masa konsiderohet si rezultat i llogarive statistikore, duke u identifikuar veçmas me numër të madh personash, duke marrë më tepër kuptim "kuantitativ" sesa "kualitativ"; nganjëherë identifikohet me një grup të veçantë, turmën, duke e kuptuar gabimisht si një grup të tjetër; nganjëherë shkohet edhe më larg duke e identifikuar me kopenë, gjendjen gregare etj. Nga këto definime dalin edhe gjykimet vlerore ndaj Masës, duke e kuptuar si diçka të deplasuar në shoqëri, si diçka e "niveluar", e instrumen-

talizuar, e mekanizuar e më në fund edhe si "barbari e kultivuar" e epokës së makinizmit, etj.

Kundër vlerëmohuesve të Masës ngrihen mbrojtësit e saj. Termat "Masat Popullore", "Masa Punëtore", "Masa Proletare" të ata implikojnë gjykime vlerore miratuese, duke e mbështetur besimin në to, duke i kuptuar ato si diçka të "shenjtë", "të nderhme", "që kanë për të realizuar një mision historik" etj. Sa për vetë definicionin sociologjik të termit Masë, autorët pak a shumë më favoritë i identifikojnë herë me "shumicën" e ngritur kundër "pakicës", herë me një lloj grupi të pastruktuar dhe në distancë, që nganjëherë shënohet me termin "publik", nganjëherë "klasa shoqërore më e madhe", klasë proletare dhe nganjëherë më përgjithësisht me lëvizjet e gjera popullore etj. Ne nuk do t'i pranojmë asnjë nga këto interpretime të zbrazëta dhe që bazohen në një seri konfuzionesh: duket haptas se këtu ngatërrohen elementet mikrosociologjike dhe makrosociologjike, si dhe vetë gjykimet reale dhe gjykimet vlerore.

Masa, si një formë e sociabilitetit, si një shkallë e Ne-së është absolutisht e pavarur nga çfarëdo lloj rezultati kalkulimi statistikor, si numri i vetëvrasjeve, numri i të papunëve, numri i zgjedhësve, numri i të siguruarve etj. Këto rezultate janë vetëm mjete abstrakte që mund të përputhen ose të mos përputhen me kornizat sociale reale, një shprehje e të cilave është Masa...

Jo më pak e gabuar është edhe tendenca për ta lidhur Masën me *numra shumë të mëdhenj*, duke u mbështetur në faktin se popullata evropiane është rritur në mënyrë të konsiderueshme ndërmjet viteve 1800 dhe 1950 duke kaluar prej 175 në 590 milionë banorë. Ishte kjo rritje që pat nxitur "presionin e numrit anonim", e edhe shijen e shumësisë, të "enormes" dhe të "grandiozes", karakteristikë e kohës sonë e sidomos e fashizmit dhe e komunizmit...

Masa nuk duhet të përzihet me asnjë lloj grupi. Ajo as nuk është grup dhe as karakteristikë e ndonjë tipi të veçantë të grupit. Që nga Le Boni, i cili në analizat e veta ka identifikuar *turmën* me *masën*, është bërë zakon që të përzihen termat *Grumbull*, *Turmë* dhe *Masë*. Ky identifikim implikon gabime të shumta. Grumbujt fare nuk mund të formojnë njësi kolektive reale (p.sh. shëtitësit në rrugë). Ata mund të jenë shprehje të

grupeve të tipave të ndryshëm: për shembull të njëjtit shëtitës të përfshirë nga ndonjë panik mund të formojnë një grup të përkohshëm, i cili do të jetë turmë, ose sapo të fillojë ndonjë manifestim politik; po qe se ky manifestim është spontan, sërish fjala do të jetë për turmë, por në qoftë se ai ka qenë i paramenduar dhe i organizuar, ne do të kemi punë me një shprehje të një grupi shumë më të qëndrueshëm dhe që posedon një strukturë: një parti politike etj. Ndërkaq, disa grupe si familjet, atelietë, klasat shkollore etj., janë të mbledhura vazhdimisht, të tjerat mbledhen shumë rrallë ose kurrë. Më në fund, një grumbull mund të jetë edhe shprehje e një shoqërie globale nëse kjo shoqëri është numerikisht e vogël (për shembull një fis arkaik ose një kanton zviceran i mbledhur sipas kushtetutës së vjetër të Republikës Helvetike).

Për faktin se një grumbull (ose tubim) është shprehje e grupeve ose e tërësive më të gjera sociale, implikon sikurse edhe çdo njësi reale kolektive, një shumësi të llojeve të sociabiliteteve virtuale dhe aktuale. Turma, p.sh., është një grup (ndonjë është grupi më efemer dhe më i përkohshëm që ekziston), sikurse edhe çdo grup tjetër, mund t'i intensifikojë Ne-të deri në shkallë Komunioni. Në turmën e kureshtarëve ose të të brengosurve që vështrojnë një ngjarje kobzezë (hata) mund të gjejë shprehje Komunioni, i cili u përkushtohet shpëtimit të njerëzve në fatkeqësi ose lutjes së perëndive, sikurse edhe Komuniteti që merr masat e kujdesit, ose sikurse edhe Masa që shpreh keqardhjen, panikun, vuajtjen, rrëmujën etj...

Masa nuk bën të identifikohet as me gjendjen gregare ose "kopenë" që lëviz vetvetiu. Nga kjo tendencë nuk kanë qenë të kursyer as mendjet e njohura si Ortega y Gasset, Maks Sheler etj. Ndërkaq, Masa sikurse edhe Komuniteti dhe Komunioni, shërben si vatër e gjendjeve mentale kolektive, e mendimeve dhe e vetë akteve mentale (grykimeve dhe intuicioneve), si dhe të prodhojë vepra kulturore, për të cilat janë të afta vetëm qeniet njerëzore...

Në kohën kur mbretërojnë trazira në jetën sociale, p.sh. gjatë kohës së revolucionit ose të luftës, aktualizimi i elementit të Komunionit është më i favorizuar sesa ai i Masës, si në grupet e veçanta ashtu edhe në shoqëritë globale; ndërkaq, në kohë

të qeta shpeshherë mund të vërehet çlirimi i Ne-ve të shumta në Masa...

B) *Komuniteti*. - Siç kemi theksuar më herët, Komuniteti përbën shkallën e Ne-së ku fuzioni dhe participimi i anëtarëve si dhe presioni dhe tërheqja që ushtrohet mbi ta janë mesatare. Në këtë tip të sociabilitetit kemi paritetin më të madh ndërmjet intensitetit të participimit dhe vëllimit; në Masë pariteti prishet në dobi të vëllimit, ndërsa në Komunion në dobi të intensitetit. Sikurse që ruan paritetin ndërmjet vëllimit dhe intensitetit, Komuniteti ruan edhe paritetin ndërmjet presionit dhe tërheqjes...Pra, meqenëse Komuniteti korrespondon me një shkallë mesatare të participimit, presioni dhe tërheqja në të bëhen ekuivalente. Përkundrazi, në Masë mbretëron një situatë krejtësisht tjetër, ky ekuilibër prishet në favor të presionit, e në Komunion në favor të tërheqjes.

Duke qenë realiteti më ekuilibruar i Ne-së, Komuniteti është gjithashtu realiteti më i qëndrueshëm dhe më frekuent nga aspekti i aktualizimit në brendi të grupeve dhe shoqërive globale... Masa dhe Komunioni janë më tepër latente dhe virtuale dhe aktualizohen vetëm në kushte të caktuara dhe në mënyrë sporadike. Përrjashtim bëjnë disa grupe në distancë si dhe disa grupe me shtrirje të gjerë, siç janë klasat dhe publiku - që përmbajnë Masën, dhe disa grupe ekstatike si kisha, sektat etj. - që përmbajnë Komunionet. Të përkujtojmë edhe se shoqëritë globale gjatë kohës së revolucionit ose luftës favorizojnë Komunionet dhe Masat dhe defavorizojnë Komunitetet. Nuk duhet harruar se hierarkia e manifestimeve të sociabilitetit ndryshon sipas tipave të strukturave dhe të shoqërisë.

Janë bërë gabime të ndryshme nga ana e sociologëve me rastin e definimit të Komunitetit. Fillin e këtyre gabimeve e nis Tënisi, i cili pa kurrfarë prove e identifikon Komunitetin në njërën anë me një sociabilitet të bazuar mbi instinkt, dhe në anën tjetër me një fazë të caktuar të zhvillimit historik të shoqërisë globale. Komuniteti në formën në të cilën e kuptojmë ne, d.m.th. si një shkallë e Ne-së, nuk ka kurrfarë lidhjeje me "instinktin" as me ndonjë etapë të zhvillimit të cilësdo strukturë të shoqërisë globale; teoria e cila do të identifikonte një manifestim të caktuar

të jetës sociale me "jetën instinktive" ose të pavetëdijshme, plus duke përzier aspektin mikrosociologjik me aspektin makrosociologjik të problemit, neve do të na dukej e tejkaluar. Ndryshe, Komuniteti na duket si manifestimi më racional dhe më i menduar si sociabilitetit me fuzion parcial. Ne po ashtu e hedhim poshtë identifikimin e Komunitetit me "unionin fondativ" të çdo grupi, që e pat bërë Moris Horiu; si dhe identifikimin e tij me "Ne"-në e bazuar mbi intuicionet emotive të simpatisë, çfarë e hasim te Sheleri dhe te disa sociologë të tjerë gjermanë, të cilët e kanë identifikuar thjesht *Gemeinschaft*-in dhe *Wir*-in.

Çdo grup, çdo shoqëri globale, është një teatër ku konfrontohen shumë Ne, e prandaj edhe shumë Komunitete. Që të afirmohet uniteti brenda një grupi, duhet që një Ne të prijë mbi Ne-të e tjera dhe të vendoset një kohezion i caktuar ndërmjet këtyre Ne-ve. Por, për këtë nuk është provuar se është e domosdoshme, që në Ne-në unifikuuese, shkalla mesatare, d.m.th. Komuniteti, të dominojë mbi dy shkallët ekstreme: Masën dhe Komunionin. Krejt varet nga tipat e strukturave dhe të koniukturave konkrete, të cilat mund të kërkojnë që, përkundrazi, të jetë Masa ose Komunioni "unioni fondativ" i njëjësive kolektive reale. Ajo që nuk mund të mohohet është fakti se grupet e organizuara, ose së paku të strukturuara, favorizohen më tepër nga dominimi i Komunitetit sesa i Masës dhe i Komunionit.

... Për personalistët francezë, Komuniteti është vend i privilegjuar ku bëhet ripajtimi i vlerave personale dhe mbi-personale, vendi ku bëhet sinteza ndërmjet individit dhe kolektivitetit, vend që i afirmon dhe i bashkon personat.³

Si edhe çdo manifestim i sociabilitetit e më gjerësisht, si edhe çdo kornizë sociale, edhe Komuniteti shërben për të realizuar si vlera negative (komuniteti i banditëve, i tradhtarëve, i fanatikëve, i persekutuesve etj.) ashtu edhe vlera pozitive...

Ndërkaq, koncepti *community* që është përdorur në sociologjinë anglo-saksone është shumë i gabuar. Emri *Community-Studies* në Shtetet e Bashkuara, në rend të parë ka të bëjë

3 E. MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire*, 1931; *Manifeste au service du personalisme*, 1936; *Le personalisme*, 1950 dhe Jean LACROIX, *La personne et l'amour*, 1942 dhe *Marxisme, existentialisme, personalisme*, 1950

me studimin e grupeve të lokalitetit (të kuptuara herë si grupe të veçanta , e herë si shoqëri globale të lokalizuara); prej nga edhe shihet preferenca për grupet me shtrirje të ngushtë, si komunat e konstituara nga fshatrat ose qytetet e vogla; përdorimi i termit "komunitet" (*community*) për të shënuar grupet e lokalitetit të këtij lloji me gjasë vjen nga termi francez "commune", që përdoret në kuptim të njëjtë. Por, nën ndikimin e koncepcioneve teorike të Tënisit që "komunitetin" ia ka kundërvënë "shoqërisë" dhe të Maclver-it që ia ka kundërvënë "shoqatës" shumica e sociologëve amerikanë në një mënyrë shumë konfuze ia atribuojnë komunitetit (*community*) disa karaktere speciale, që nuk kanë asgjë të përbashkët me teritorialitetin, siç janë intimiteti, integrimi i fortë, solidariteti i veçantë, karakteri shumëfunksional etj, e që gjenden në kombinime të ndryshme në shumicën e grupeve. Rezultati është se "termi komunitet ka qenë përdorur për të shënuar grupet më heterogjene"⁴, familjet, kishat, klasat shkollore, ekipet e punëtorëve etj. pa përmendur përdorimin e tij për të shënuar Kombin (*national community*), d.m.th. një shoqëri globale. Prandaj s'është për t'u çuditur pse një sociolog shumë i njohur amerikan pat protestuar ashpër kundër "papjekurisë" dhe konfuzionit që mbretëron në Shtetet e Bashkuara në definimin e Komunitetit, duke deklaruar se kuptimi i këtij termi vazhdimisht ishte "fluktuant jo vetëm prej një autori te tjetri, por edhe në pjesë të ndryshme të veprës së të njëjtit autor." Por, ai nuk e kishte theksuar shkaktues kryesor përse është e krijuar një gjendje e tillë: e ky është përzjerja e aspektit mikrosociologjik dhe makrosociologjik të problemit dhe paaftësia për të dalluar tendencën e disa grupeve dhe tërësive që favorizojnë aktualizimin e këtyre "elektroneve sociale" - të shkallës së mesme të Ne-ve - që quhen "Komunitete", dhe vetë këtyre njësive kolektive makrosociologjike. Është e vërtetë se grupet e lokalitetit në njërën anë, dhe tërësitë si Kombi në anën tjetër, favorizojnë në gjirin e tyre elementin mikrosociologjik të Komunitetit...

C) *Komunioni*. - Komunioni paraqet shkallën maksimale të intensitetit të participimit, të forcës së tërheqjes dhe të

4 P. SOROKIN, *Society, Culture and Personality*, 1947 faqe 242-243, 116-118

thellësisë së fuzionit në Ne, anëtarët e së cilës e ndiejnë vetëm presionin minimal. Kjo është Ne-ja më e thellë dhe pjesëtarët e saj ndiejnë një një "çlirim" nga të gjitha peshat sociale ose individuale. Komunioni presupozon participimin e plotë, total, të parezervë dhe të papengueshëm në Ne. Në Komunion, imanenca reciproke ndërmjet Mua-s, Tjetrit dhe Ne-së është në kulminacion. Duke qenë këtu fuzioni parcial në maksimum, të gjitha thellësitë më personale dhe më intime të Mua-s dhe Tjetrit përfshihen duke mos mbetur anash asnjë aspekt i participimit dhe integritetit në Ne. Ky është shkaku për të cilin ky sociabilitet, duke qenë manifestimi më i fortë i kolektivitetit (në aspektin mikrosociologjik), ushtron më së paku presion mbi anëtarët e vet. Ai atyre u duket si një aspiratë e inkarnuar kolektive me aksionin e të cilit fuzionohen aspiratat intime të tyre. Anëtarët e Komunionit e ndiejnë veten të çliruar nga vetvetja dhe nga lidhjet e tjera sociale që do të mund t'i shtrëngonin.

Por situata ndërron krejtësisht vështruar nga këndvështrimi i atyre "që mbeten jashtë", që ngurrojnë, kundërshtojnë, rrinë indiferentë. Atëherë prishet sharmi dhe atyre u duket se Komunioni ushtron jo minimumin, por maksimumin e presionit, se është qendër jo e tërheqjes, por e rrezikut, jo e çlirimit, por e shërbimit. Kjo dykuptimësi, kjo ambivalencë që zbulon konfliktin e ashpër ndërmjet aspektit të tij të brendshëm dhe aspektit të tij të jashtëm, theksohet edhe më tepër me faktet që vijojnë: nga njëra anë disa Komunionet në mentalitetin e të cilave mbizotërojnë gjendjet emotive, e sidomos ekstazat mistike, janë më tepër se ato mentaliteti i të cilave ka ngjyrë intelektuale ose volitive, subjekte drejt rrëshqitjes kah fenomenet patologjike të identifikimit. Në anën tjetër, Komunionet që shërbejnë si vatra të akteve mentale (gjykimeve dhe intuicioneve kolektive) jo vetëm që janë të ruajtura më mirë nga kjo rrëshqitje drejt identifikimit, por në përgjithësi tregohen edhe më tërheqëse, madje edhe për jopjesëtarët, sesa Komunionet që shërbejnë vetëm si korniza të gjendjeve mentale ose të mendimeve kolektive. Në qoftë se për shembull një Komunion arrin të aktualizojë intuicione kolektive dhe të kapë dhe të krijojë vlera të reja, si në rastin e rrymave filozofike, shkencore, politike etj., me ndikim të fuqishëm, ai

duket si një çlirim edhe për vetë ata që nuk janë në gjendje të marrin pjesë në të.

Kjo llojlojshmëri e aspekteve, në të cilën paraqiten Komunionet, buron nga interpretimet diametralisht të kundërta që u janë bërë dhe që, sipas mendimit tonë, janë po ashtu të gabuara.

Disa teologë dhe filozofë kanë reduktuar Komunionet në asi që aktualizojnë vetëm intuicionet spirituale. Ata e nxjerrin Komunionin nga jeta sociale duke e konsideruar si efekt të drejtpërdrejtë të kontaktit të individëve të izoluar dhe të çliruar nga lidhjet sociale, me Hyjninë, Logosin, Shpirtin etj ...

Ne këtu nuk do të merremi me çështjen se a është e mundur që vetëdijet individuale të hyjnë në kontakt të drejtpërdrejtë dhe pa ndërmjetësimin e shoqërisë reale, me krijimet kulturore që filozofët dhe teologët i quajnë Logos, Shpirt ose Zot. Për më tepër, problemi i realitetit të tyre nuk është në kompetencën e sociologut. Ne në mënyrë kategorike i hedhim poshtë konceptcionet që do ta përjashtonin Komunionin nga jeta sociale reale, duke e lidhur domosdoshmërisht me spiritualitetin, e sidomos me universalitetin. Ne nuk e pranojmë kufizimin e tij arbitrar me rastet e veçanta që janë fakte vetëm për heronjtë, gjenitë dhe shenjëtorët. Këtu kemi të bëjmë me një seri pohimesh dogmatike, pa kurrfarë prove për t'i mbështetur. Pikësëpari, mund të hyhet në kontakt me shpirtin dhe me hyjnoren si në mënyrë individuale, ashtu edhe në mënyrë kolektive. Të gjitha religjionet, të gjitha kishat, të gjitha eksperiencat e mëdha morale, intelektuale, juridike ose artistike janë bazuar mbi participimet në intuicionet dhe gjykimet kolektive, të shkaktuara nga vetëdijet e gërshetuara dhe të fuzionuara në Ne-të, shkallën më të fortë të të cilave e përbën Komunioni. Është pikërisht Komunioni ai manifestim i socianilitetit real që në mënyrën më të lehtë dhe më të fuqishme i aktualizon aktet mentale kolektive (intuicionet dhe gjykimet). Ekzistimi i kulturave, që do të ishte i pamundshëm pa aktet mentale kolektive dhe veprat e tyre, dëshmon në favor të Komunioneve, si elemente efektive të realitetit social; t'i paramendosh Komunionet jashtë këtij realiteti është sikurse ta mohosh realitetin e këtyre kulturave ...

Në fund, të gjitha grupet dhe shoqëritë globale, në rrethana të ndryshme dhe në instanca të ndryshme të ekzistencës së tyre, munden në gjirin e tyre herë t'i aktualizojnë Komunionet, e herë të lirohen në Komunitet dhe në Masë. Deri sa konstatohet se ky apo ai grup ose shoqëri globale, e veçanërisht shprehjet e tyre të strukturuara favorizojnë njerën nga këto tri shkallë të Ne-së më shumë se të tjerat, ose një hierarki të caktuar kemi të bëjmë vetëm me tendenca dhe gjasa të kufizuara shpeshherë nga koniuktura konkrete; gjë që e konfirmon dhe e arsyeton edhe një herë më shumë nevojën që të bëhet dallimi ndërmjet aspektit mikrosociologjik dhe aspektit makrosociologjik të fenomeneve shoqërore.

Përktheu dhe shkurtoi:

Shemsi Krasniqi

Dokumente

Hannes Tretter
Joseph Marko
Tomislav Boriq

PERSPEKTIVAT E STATUSIT TË ARDHSHËM POLITIK DHE JURIDIK TË KOSOVËS

Përmbajtja:

- I. Përshkrimi i shkurtër i zhvillimit politik dhe juridik të Kosovës deri më 1992;
- II. Presupozimet juridike dhe format e autonomisë për Kosovën;
- III. Kosova si shtet i pavarur dhe sovran;
- IV. Kosova si pjesë e Shqipërisë ose e një shteti gjithëshqiptar;
- V. Skenaret integruuese për Kosovën dhe ish-Jugosllavinë.

I. PËRSHKRIMI I SHKURTËR I ZHVILLIMIT POLITIK DHE JURIDIK TË KOSOVËS DERI MË 1992



as luftërave ballkanike territori shqiptar u nda në shumë shtete: Greqi, Mali i Zi, Serbi dhe në shtetin e ri të pavarur - Shqipërinë. Në Konferencën e Ambasadorëve në Londër në vitin 1913, Kosova dhe Metohia në pjesë të madhe iu bashkangjit Serbisë. Në shtetin

SKS (serbo-kroato-sllloven) dhe nën diktaturën mbretërore, territori i Kosovës mbeti pjesë administrative e Serbisë pa status të veçantë juridik, pra shqiptarët nuk u pranuan as si pakicë. Popullsia jo vetëm që iu nënshtroa një politike këmbëngulëse të asimilimit, respektivisht të dëbimit, por Serbia ndoqi gjithashtu një politikë kolonizuese. Një Urdhëresë e vitit 1920 thoshte se Kosova dhe Metohia duhej të popullzoheshin me kolonistë serbë. Numri i analfabetëve përbënte 80%. Mësimi në gjuhën amtare ishte gjithashtu i ndaluar si dhe çdo publikim tjetër në gjuhën shqipe. Shoqëria Xhemiet për mbrojtjen e të drejtave të myslimanëve -kërkonte autonominë për Kosovën dhe mbajtjen e mësimi në gjuhën turke dhe shqipe, por para zgjedhjeve të vitit 1925 u burgos udhëheqësi i kësaj partie dhe u dënua me burgim të përjetshëm. Gjatë Luftës së Dytë Botërore, Kosova u nda nga fuqi të ndryshme pushtuese, kurse në fund të vitit 1943 dhe në fillim të vitit 1944 Komiteti Krahinor i PKJ-së në Rezolutën e Bujanit në bazë të së drejtës për vetëvendosje, kërkoi bashkimin me Shqipërinë. Një kryengritje në Kosovë, e cila shpërtheu më 1944 mundi të shuhej vetëm në maj të vitit 1945 nga trupat komuniste, pasi Tito në shkurt e shpalli Kosovën "zonë luftarake" dhe e vendosi nën administrimin ushtarak. Në korrik të vitit 1945 një "kuvend" i deputetëve komunistë vendosi që Kosova t'i bashkangjitej Serbisë, vendim i cili më vonë shërbeu si legjitimim kushtetues-dogmatik i ushtrimit "vullnetar" të të drejtës për vetëvendosje dhe prandaj si akt i bashkimit me Federatën Jugosllave. Epoka e Jugosllavisë komuniste ndahet në tri faza dhe lidhur me autonominë territoriale të Kosovës duhet të dallojmë rregullimet **de jure** dhe zhvillimet **de facto**.

A. Faza prej 1945 - 1966

De jure kjo fazë karakterizohet nga fakti që në Kushtetutën federative të Jugosllavisë të vitit 1946 dhe në Kushtetutën republikane të Serbisë të vitit 1947 për Kosovën dhe Metohinë (Kosmetin) - por jo për shqiptarët në Maqedoni, Mal të Zi - parashihej sipas modelit të Bashkimit Sovjetik forma e Autonomisë Territoriale, si një "regjion autonom", ndërsa Vojvodina ndërtohet si një shkallë më e lartë, si "Provincë autonome". Ndërkaq Sanxhaku u nda midis Serbisë dhe Malit

të Zi. Zhvillimi juridik zhvillohet në drejtim që Kosova në të ardhmen simbolikisht do të pranohet gjithashtu si "provincë autonome", por kompetencat e provincës autonome sistematikisht kufizohen, kështu që ajo nuk dallon fare nga vetadministrimi komunal. Edhe pse krahinave në vitin 1946/47 Kushtetuta federative u garantonte statusin e elementit konstitutiv, më në fund në vitin 1963 statusi i tyre zbret aq sa Republika vendos për formimin e provincave autonome ose për shuarjen e tyre.

B. Faza prej 1966 - 1990

Pas rënies së Rankoviqit në vitin 1966, në vitin 1968 edhe në Kosovë mbahen demonstrata, në të cilat del kërkesa kryesore që Kosovës t'i njihet statusi i republikës së shtatë, të barabartë, në Federatë. Kjo arsyetohet me argumente demografike dhe etniko-nacionale: shqiptarët janë më tepër se "malazeztë" dhe "maqedonasit", të cilët sipas kushtetutës janë të pranuar si "popuj shtetformues" me të drejtë të kenë republikën e vet. Nga ana tjetër vihet në pkiëpyetje ekzistimi faktik i "popullit" malazez dhe maqedonas dhe theksohet që gjithashtu këta "popuj" me të drejtën për republika (kombe) të veta, janë krijesa etnike "artificiale" që pas vitit 1945 u krijuan si elemente konstitutive të Federatës.

Në bazë të zhvillimit demografik dhe fakteve etnike edhe shqiptarët kanë të drejtë për tu njohur si komb. Në bazë të strukturës së dyfishtë të Federatës Jugosllave, mu kjo nuk u pranua me argumentet që pasojnë:

Dallimi qendror, kushtetues-dogmatik, mes kombeve e kombësive të Jugosllavisë është çështja e realizimit të së drejtës për vetëvendosje. Kështu "popujt" të cilët s'kishin shtetin e vet jashtë federatës jugosllave mundën ta realizonin "shtetin e tyre kombëtar" si republikë brenda federatës jugosllave, ndërkaq grupet e tjera të popujve si hungarezët, çekët, madje edhe shqiptarët e kanë shtetin e tyre kombëtar sovran dhe prandaj brenda federatës mund të pretendojnë vetëm statusin e kombësisë. Nga ky dallim dogmatik në mes të popujve dhe kombësive nxirrej jo vetëm se një popull nuk mund t'i konstituojë dy shtete kombëtare, por gjithashtu thuhej se kombësitë **ex-definitionem** nuk kanë të drejtë për republikë. Sipas përmbajtjes

së kushtetutës federative të vitit 1974 vetëm "kombet", por jo "kombësitë", kanë të drejtë për vetëvendosje dhe të drejtë për shkëputje.

Përveç kësaj strukture nacionale të federalizmit, me futjen në zbatim të sistemit të vetëqeverisjes prej vitit 1950 hyri struktura e dytë socialiste. Me anë të kësaj, në përputhje me teorinë marksiste, ndër të tjera do të duhej të mënjanohej shkaqet për konflikte nacionale. Në përputhje me këtë u fut si shtesë për strukturën territoriale administrative të shtetit, forma e "bashkësisë socialiste" si formë më e lartë e bashkësisë, në të cilën "klasa punëtore ushtron të drejtat vetëqeverisëse në bashkësinë vetëqeverisëse". Kjo më në fund në Kushtetutën Federative të vitit 1974 shpiente tek dallimi i dytë fundamental dhe i definuar, që sipas Nenit 3 republikat i cilëson si shtete dhe si bashkësi vetëqeverisëse, ndërkaq sipas Nenit 4 krahinat autonome janë vetëm bashkësi vetëqeverisëse. Teoria dominante e interpretimit të Kushtetutës ua mohonte atyre (krahinave) përsëri të drejtën për vetëvendosje, duke përfshirë shkëputjen. De jure strukturat e organeve dhe kompetencat e krahinave autonome pas ndryshimeve kushtetuese të vitit 1968, '69 dhe '71 më në fund me Kushtetutën Federative të vitit 1974 u ndërtuan në atë mënyrë që krahinat autonome u barazuan si elemente konstitutive të Federatës me republikat. Kështu ato kishin fuqinë kushtetuese e ligjdhënëse dhe buxhetore, struktura e organeve të pushtetit ligjdhënës, ekzekutiv dhe juridik, duke përfshirë edhe gjyqin e vet kushtetues, ishte krijuar ngjashëm me atë të republikave. Po ashtu lidhur me formimin e qëndrimeve dhe procesin e të vendosurit në organet e federatës ato ishin të barabarta me republikat, për arsye se ato ishin të përfaqësuara në mënyrë direkte: në Kuvendin Federativ dhe në Gjyqin Kushtetues Federativ në mënyrë proporcionale, kurse në presidencën shtetërore bile si të barabartë (sipas paritetit). Më në fund ekzistenca e krahinave autonome u garantua me Kushtetutën Federative.

Ndryshimi i regjionit ose i kufijve të tyre ishte i pamundur pa pëlqimin e tyre. Me futjen e parimit "të përgjegjësisë dhe të vendosjes kolektive" (parim konsensusi), me ndryshimet e kushtetutës së vitit 1981 iu dha atyre bile edhe mundësia që

vendimet në organet federative të mund t'i bllokojnë me anë të vetos. Statusi i autonomisë i cili mbrohej nga kjo kushtetutë lejonte në njëfarë mënyre një të drejtë të barabartë të vetëvendosjes politike, si edhe për republikat e tjera në kuadër të federatës, edhe pse s'duhet të harrohet se de facto të gjitha suazat e krijuara integruese dhe prandaj edhe kufiri i pavarësisë politike i takonte qendrës së fuqisë së elitës udhëheqëse të Lidhjes së Komunistëve të Jugosllavisë.

De facto në këtë fazë u bë një shqiptarizimi i krahinës. Kjo do të thotë se në organet krahinore u mënjanua reprezentimi mbiproporcional i serbëve dhe malazezve dhe shqipja u bë gjuhë e barabartë zyrtare. Përmes zhvillimit të sistemit arsimor (Universiteti i Prishtinës) u shënua një hov i madh kulturor, kurse përmes fondit për zhvillim u tentua nxitja e zhvillimit industrial për pengimin e konfliktit ndërjugosllav Veri-Jug, në mes të atyre relativisht të pasur dhe atyre absolutisht të varfër.

Mu kjo formë e organizimit shtetëror juridik të autonomisë territoriale sipas Kushtetutës Federative të Jugosllavisë të vitit 1974 u bë burim i konfliktit, i cili shpiente tek dezintegrimi i Jugosllavisë komuniste. Të gjitha kërkesat e shqiptarëve për t'ju njohur atyre statusi i barabartë i Republikës u shtypën gjithnjë brutalisht nga udhëheqësia e Serbisë (1968, 1981).

Vetë Millosheviqi erdhi në pushtet në Serbi përmes politikës së tij të fortë kundër Kosovës, në një coup d'état brendapartiak në vitin 1987. Pikënisja e të gjitha konflikteve në Federatën e Jugosllavisë u bë nga mesi i viteve të 80-a e ashtuquajtura "çështja serbe". Shkrimet e juristëve kushtetues dhe të filozofëve serbë, të përmbledhura më vonë në një Memorandum të Akademisë së Shkencave të Serbisë në vitin 1986, i cili mund të merret si një deklaratë "e fshehtë" e qeverimit të Millosheviqit, -edhe pse ai asnjëherë nuk e pranoi publikisht këtë, por ai i përmbahej këtij programi politik - pohojnë diskriminimin e Serbisë në Federatën Jugosllave. Kështu Serbia në krahasim me Republikat e tjera përmes ndërtimit të krahinave "u nda në tri pjesë" nga "kroati Tito", kështu që Republika e Serbisë si e vetmja në Federatën Jugosllave nuk disponon me "shtetësi të plotë" respektivisht sovranitet. Me këtë bile Republika e Serbisë duke marrë parasysh statusin e krahi-

nave autonome në Federatë, diskriminohet, sepse me konstituimin e organeve shtetërore në formë të delegacioneve, krahinat autonome përfaqësohen edhe në organet republikane ashtu si edhe në ato federative, ndërsa e ashtuquajtura "Serbi e brendshme" nuk është e përfaqësuar në organet e krahinave autonome. Me këtë bile krahinat autonome kanë të drejtë, përmes përfaqësimit të tyre direkt në organet e Federatës, të mos i përfillin vendimet e Republikës. Federata Jugosllave sipas Kushtetutës së vitit 1974 është "asimetrike", dhe ajo vetëm Serbinë e diskriminon në të drejtat sovrane.

Tentimi i parë që të mënjanohej këto pabarazi institucionale lidhur me "çështjen serbe" ishin ndryshimet e Kushtetutës Federative të vitit 1988, të cilat sipas mendimit të Serbisë a) shprienin te një ricentralizim i Federatës, dhe b) tek rënia e të drejtave autonome të Vojvodinës dhe Kosovës. Ndryshimet kushtetuese në fjalë gjithashtu edhe në kushtetutën republikane serbe, mundën të realizoheshin vetëm pas represionit masiv kundër përfaqësuesve të zgjedhur të Vojvodinës dhe të Kosovës. Udhëheqësitë e Krahinave me anë të demonstratave masovike "spontane", - e në Kosovë, si shtesë e veçantë, përveç gjendjes së jashtëzakonshme u bënë edhe burgosjet masive - pjesërisht u detyruan të jepnin dorëheqje dhe u zëvendësuan me politikanët e besueshëm të Millosheviqit. Pastaj erdhën tentimet e Sllovenisë dhe më vonë edhe të Kroacisë për ta shndërruar shtetin federativ në konfederatë, me ç'rast të gjitha këto propozime, posaçërisht projekti i përpunuar dhe i publikuar nga Sllovenia dhe Kroacia në fillim të tetorit 1990 për një konfederatë jugosllave, institucionalisht të projektuar krejtësisht sipas modelit të marrëveshjes së BEE-së, u injoruan më se një herë nga qeveria serbe.

C. Zhvillimi nga Kushtetuta e Serbisë e shtatorit 1990 deri sot

De jure: Në janar të vitit 1990 Gjyqi Kushtetues i Jugosllavisë vendosi që dispozitat e amendamentit kushtetues serb të vitit 1989 si ajo mbi përdorimin zyrtar të alfabetit cirilik në Vojvodinë, janë në kundërshtim me parimin e përdorimit të barabartë të alfabeve dhe prandaj ishin antikushtetuese.

Pas 26 qershorit 1990, kur nga Parlamenti serb u aprovua "ligji mbi procedurën e organeve republikane në gjendjen e jashtëzakonshme" dhe zbatimi i tij në Kosovë, edhe pse kjo "gjendje" në asnjë mënyrë nuk kishte bazë kushtetuese-juridike, më 2 korrik 1990, 114 parlamentarët e Kuvendit të Kosovës me kombësi shqiptare me një "Deklaratë Kushtetuese" shpallën pavarësinë e Kosovës dhe njëkohësisht e proklamuan atë si njësi të barabartë brenda Federatës Jugosllave me status të njëjtë kushtetues si dhe republikat e tjera.

Serbia me këtë rast përmes Ligjit për marrjen e masave të 13 korrikut shpërndau Parlamentin, shkarkoi Qeverinë dhe emëroi një administratë të veçantë. Të gjitha këto ligje për marrjen e masave ishin në kundërshtim të hapur me Kushtetutën Jugosllave.

Më 7 shtator 1990 parlamentarët shqiptarë të Parlamentit të shpërndarë shpallën përsëri pavarësinë dhe aprovuan Kushtetutën (Kushtetuta e Kaçanikut).

Ende para zgjedhjeve parlamentare dhe presidenciale të Serbisë në dhjetor të vitit 1990, të cilat u bojkotuan nga shqiptarët, më 29 shtator 1990 u aprovua Kushtetuta "e re" serbe në Parlamentin e dominuar nga komunistët. Republika e Serbisë në Kushtetutën e saj "të re" u bë e para (!) republikë që lëshoi shtetin federativ jugosllav, pasi që kjo Kushtetutë në aspektin e organizimit shtetëror dhe institucional i ka të gjitha veçoritë e një shteti të pavarur, kështu që përcaktimi i Nenit 135 se Serbia gjendet brenda RSFJ-së ka vetëm funksion dekorativ. Me këtë Kushtetutë u reduktua edhe më shumë statusi i autonomisë së Kosovës, tash përsëri i quajtur edhe Metohi dhe i Vojvodinës. Ende mbetet e paprekur forma e autonomisë territoriale dhe emërtimi si Krahinë Autonome, por reduktohet organizimi institucional i autonomisë me Nenet 108-112 edhe në statusin e paraparë për administrim komunal. Me këtë kjo Kushtetutë shkel në mënyrë drastike Kushtetutën federative jugosllave që ishte ende në fuqi.

Përmes ligjit të 16 korrikut 1991 u vendosën kushtet, llojet dhe mënyrat e procedurave të ndarjes së tokave bujqësore për qytetarët që dëshirojnë të jetojnë dhe punojnë në territorin e Krahinës autonome të Kosovës dhe Metohisë dhe gjithashtu

me ligjin e 27 korrikut të vitit 1991 më në fund u rregullua dhe përdorimi zyrtar i gjuhëve dhe alfabeteve. Gjuha serbokroate në Nenin 1 shndërrohet në gjuha serbe dhe përdorimi i alfabetit latin si dhe gjuhët e pakicave në pjesën e II dhe të III të ligjit ishin të lejuara edhe në regjionet ku banonin kombësitë, ekskluzivisht në nivelin e komunave. Me ligjin e 21. 5. 1992 u kufizua pastaj edhe përdorimi i gjuhëve të pakicave në mësim.

De facto represioni dhe shtypja e popullsisë shqiptare nga ana e organeve serbe u shkallëzua edhe më tej, kështu që shtrohej pyetja se a mos kemi të bëjmë këtu me veçori (shenja) të gjenocidit.

Prej 26-29 shtator 1991 në Kosovë u mbajt një Referendum i cili nuk mundi të pengohej nga policia serbe, në bazë të një rezolute të Parlamentit të Kosovës për një Kosovë si Shtet sovran dhe të pavarur, me të drejtë të lidhjes federale ose konfederale me republikat sovrane (në Jugosllavi) në baza të lirisë dhe barazisë së plotë të republikave. Në Referendum morën pjesë 87% të zgjedhësve, 99,87% votuan për këtë rezolutë. Më 23 tetor u formua Qeveria nga Parlamenti i zgjedhur.

Më 27. 4. 1992 u proklamua "Republika Federative e Jugosllavisë" (RFJ) me pretendim që të jetë automatikisht pasardhëse e RSFJ-së, gjë që u refuzua me shpalljen No. 10 të Komisionit të Badinterit. RFJ është një shtet i ri, i cili duhet t'u nënshtrohet kushteve të njëjta për njohje nga BE si dhe republikat e tjera të ish- Jugosllavisë. Si plotësim këtu është për t'u theksuar se mu këto kushte, posaçërisht sa u përket mbrojtjes së minoriteteve, siç kërkohet në kapitullin II mbi të drejtat e njeriut dhe të drejtat e grupeve etnike dhe nacionale të Konferencës së Hagës për Jugosllavinë, që u mbajt më 23.10.1991, nuk plotësohen aspak. Zgjedhjet e mbajtura më 31.5.1992 për Parlamentin e RFJ-së u bojkotuan pothuaj nga të gjitha partitë opozitare dhe sipas vlerësimit të zyrës së OSBE-së për institucione demokratike dhe për të drejtat e njeriut nuk u përgjigjen kërkesave demokratike.

Më 24 maj 1992 përsëri në Kosovë u mbajtën zgjedhjet parlamentare dhe presidenciale të organizuara nga shqiptarët. Kryetari i LDK-së, Ibrahim Rugova u zgjodh si kandidati i vetëm

me 95% të votave për president të Kosovës. Edhe pse morën pjesë 22 parti dhe grupime, LDK arriti të fitonte pothuaj të gjitha vendet në Parlament. Dy parlamentarë janë të pavarur, njëri është përfaqësues i Partisë Myslimane dhe një tjetër i takon Partisë Parlamentare.

Me këtë në Kosovë nga ana e shqiptarëve në mënyrë paqësore, dhe legjitime u përmbushën të gjitha premisat e përcaktuara të së drejtës për vetëvendosje - me përjashtim të marrjes efektive të pushtetit shtetëror -për konstituimin e një shteti të pavarur. Shikuar nga ana e së drejtës shtetërore, pra, Serbia dhe shqiptarët e Kosovës marrin me këtë dy pozita të kundërta ekstreme. Ndërsa sipas Kushtetutës serbe të vitit 1990 dhe Ligjit për marrjen e masave të posaçme (të jashtëzakonshme) Kosova dhe Metohia shpallen pjesë përbërëse territoriale të Republikës së Serbisë, kurse autonomia e saj de jure reduktohet në zero, shqiptarët kanë shpallur, duke iu referuar së drejtës për vetëvendosje shtetin e tyre të pavarur sovran, i cili gjithashtu pretendon njohje ndërkombëtare.

Këty kemi katër mundësi idealtipe, për zgjidhjen e çështjes, të cilat në kapitullin që vijon do të trajtohen më mirë:

- Kosova brenda një shteti sovran, me ç'rast në bazë të strukturës etnike para së gjithash shtrohet çështja e rregullimit të të drejtave autonome për rastin e mbetjes së Kosovës në një lidhje shtetërore serbe ose jugosllave;

- Kosova si shtet i pavarur dhe sovran;

- Bashkimi i Kosovës me Shqipërinë ose themelimi i një shteti gjithshqiptar. Mundësia afatmesme ose afatgjatë e formave integruese në Evropën e Mesme dhe Lindore si shtet i pavarur dhe sovran.

II. PREMISAT JURIDIKE DHE FORMAT E AUTONOMISË PËR KOSOVËN

Në rast se mbetet Kosova në një shtet serb, respektivisht në lidhjen e vjetër ose të re shtetërore jugosllave, mbrojtja e efektshme e të drejtave mund të lidhet me individët, me shqiptarët si grup, me mbrojtjen e gjuhës si element i së drejtës ose të territorit si fushë e vlefshme në hapësirë. Prandaj, sipas rastit,

mbrojtja e të drejtave mund të jetë e organizuar, në formë të të drejtave individuale ose kolektive, të autonomisë kulturore ose territoriale ose përmes një ndarjeje federale/shtetërore. Për rastin e një mbrojtjeje territorialo-juridike të grupeve popullore - po të ishte ndërtuar Kosova, pra, si zonë autonome ose si një njësi shtetërore në një shtet federativ - si plotësim shtrohet pyetja e "pakicave në pakicat". Për grupet etnike që nuk i takojnë popullsisë shqiptare në territorin e Kosovës duhet të rregullohet një mbrojtje efektive e grupeve nacionale popullore - sipas mundësive dhe formave të njëjta të së drejtës teorike. Po e japim këtu relacionin e shpërndarjes së popullsisë, sipas të dhënave zyrtare të rezultateve të regjistrimit të popullsisë në vitin 1981: 13% ishin serbë; 3,7% ishin myslimanë; 2,2% romë; 1,7% malazez; 0,8% turq dhe 1,1% pjestarë të grupeve të tjera etnike.

A) Mbrojtja e të drejtave individuale

Kusht i çdo mbrojtjeje juridike është siguri i të drejtave individuale si të drejta njerëzore, respektivisht qytetare. Në qendër të kësaj forme të së drejtës juridike qëndron barazia si barazi para ligjit, që në shumë kushtetuta lidhet me shprehjen e ndalimit të diskriminimit në lidhje me racën, me gjuhën, me besimin dhe gjithashtu me përkatësinë etnike. Pra, sipas kësaj të gjithë qytetarët pa dallim para organeve shtetërore - gjithashtu edhe nga ligjdhënësi - duhet të trajtohen në mënyrë të barabartë. Siguri i njëjtë i të drejtave liberale themelore dhe politike si e drejta për jetë, liri dhe pacënueshmëri të personit, respektimi i jetës private dhe familjare, liria e mendimit, e ndërgjegjes dhe e besimit, e drejta për shprehjen e lirë të mendimit, e drejta e tubimit dhe e bashkimit, liria e formimit të partive si dhe e drejta e zgjedhjes dhe e votës, është gjithashtu, tërthorazi, një mbrojtje për pjesëtarët e grupeve etnike që të kenë mundësi që të realizojnë dhe të mbrojnë identitetin dhe interesin e tyre kombëtar. Ndoshta edhe përmes themelimit të një partie në vete, që të mbrojë interesat e tyre kundrejt organeve shtetërore dhe për t'i parashtruar ato në proceset shtetërore të krijimit të vullnetit dhe të të vendosurit.

Problemi i kësaj mënyre të mbrojtjes juridike, natyrisht, është fakti që mbrojtja e ekzistencës së grupeve etnike si të tilla

në këtë mënyrë nuk mund të jetë e mjaftueshme. Pabarazia materiale qëndron shpesh kundrejt barazisë formale juridike. Përmes ekzistimit të pabarazive të këtilla ekonomike dhe sociale, të lidhura këto de facto me dëshirën për një ngritje sociale, shpesh bëhet ndërrimi i gjuhës dhe i identitetit kulturor dhe te procesi i asimilimit afatmesëm apo afatgjatë, i cili kërcënon ekzistimin e grupeve etnike.

Për të përballuar këtë problem të pabarazisë materiale, që nga aspekti socialo-struktural mund të jetë pasojë e diskriminimit grupor në të kaluarën, është e nevojshme ndërmarrja e masave për zhvillim të shpejtuar, ndoshta përmes kalimit në sistemin e favorizimit arsimor (rregullimi i kuotave) për të vendosur dhe siguruar një barazi materiale të pjesëtarëve të grupeve të ndryshme etnike me pjesëtarët e popullsisë shumicë në ushtrimin e të drejtave të tyre. Mu kjo shkakton një qortim (kritikë) për diskriminim "të anasjelltë". Prandaj, ngjashëm me konventën mbi diskriminimin racor të vitit 1966, Neni 1.4. përcakton se masat e këtilla të ndërmarra nuk janë diskriminim dhe se janë të aprovuara ekskluzivisht për këtë qëllim, pra për të siguruar një zhvillim të barazpeshuar në mes të grupeve të caktuara etnike ose të personave, të cilët kanë nevojë për mbrojtje. Shtypja diskriminuese dhe ajo asimiluese nuk krijohen vetëm nga shteti dhe nga organet e tij, por edhe në raportet sociale në sferën e shoqërisë, fundamentet liberale të autonomisë private dhe të lirisë mund të veprojnë si raporte dominuese dhe të forcës. Në të kundërtën të drejtat liberale themelore e të lirisë, të cilat në bazë të së drejtës kushtetuese janë të organizuara si mbrojtje nga shteti, mund të mos ofrojnë mbrojtje. Prandaj është e nevojshme që vlera e të drejtave dhe lirive themelore, posaçërisht ndalimi i diskriminimit individual, të shtrihet në qarkullim juridik në mes të privatëve. Mbrojtja nga diskriminimi në bazë të prejardhjes etnike në sferën e marrëdhënieve të punës, është aty njëra ndër sferat më të rëndësishme të zbatimit, që të pengohet asimilimi i "natyrshëm".

Përveç të drejtave dhe lirive liberale themelore për mbajtjen e ekzistencës dhe mbrojtjen e identitetit individual dhe kolektiv për grupet e ndryshme nacionale, janë të nevojshme të drejta dhe liri themelore individuale dhe kolektive, si p.sh.

- Liria individuale e gjuhës: aty hyn në radhë të parë e drejta e individëve, të përdorin gjuhën e grupit nacional, e cila zakonisht do të jetë gjuhë amtare, në sektorin privat dhe në atë publik. Në sektorin privat kjo s' do të thotë vetëm brenda familjes por, siq është paraqitur në shembullin e lartshënuar, gjithashtu edhe në sferën e punës, në sektorin publik, që do të thotë, posaçërisht në regjionet e grupeve të përqendruara etnike, përdorimi i gjuhëve të këtyre grupeve të jetë i mundur edhe si gjuhë zyrtare dhe gjuhë e shkollimit në kopshtet publike të fëmijëve, në shkolla, në universitete dhe në institucione të tjera shkollore dhe ky përdorim të ndihmohet nga mjetet publike.

- E drejta individuale e çdo njeriu për një deklaram të lirë të përkatësisë një grupi etnik dhe anasjelltas ndalimi i detyrimit që ta deklarojë atë, ndoshta përmes regjistrimit të popullsisë të mënyrës së veçantë.

- Çdo grup etnik ka të drejtë për ndërmarrjen e masave shtetërore, posaçërisht të natyrës financiare, që i shërbejnë realizimit të të drejtave të tij.

- Grupet etnike (nacionale) s' duhet assesi të dëbohen as nga regjioni i tyre i banimit, as brenda tij të shpërngulen me detyrim. Ndryshimet qëllimore të përbërjes demografike të regjioneve me përbërje të ndryshme etnike janë të palejueshme. Me këto dy të drejtat e fundit kolektive kemi të bëjmë me format e autonomisë kulturore.

B) Format e autonomisë kulturore

Për sigurimin e të drejtave kolektive, që në mënyrë direkte kanë të bëjnë me grupet etnike (kombëtare), të cilat këtu do të konsiderohen në kuptim të gjerë si formë e autonomisë kulturore, e drejta e çdo grupi etnik si njohje juridike e ekzistencës së tij, pra edhe e subjektivitetit juridik përbën një predispozitë teoriko-juridike. Këtu kemi të bëjmë me personat, respektivisht me grupet - si persona juridik, kështu që është futur edhe termi autonomi personale, ose me gjuhën, si çështje e mbrojtjes së saj. Format e autonomisë kulturore ndahen në ekzistenciale, politike dhe në të drejta kulturore në kuptimin e ngushtë dhe sociale si dhe ekonomike. Ndër të drejtat ekzisten-

ciale hyn, përveç së drejtës për njohje (kushtetuese-ligjore) të ekzistencës, posaçërisht e drejta e vetëvendosjes së një grupi nacional për ta përcaktuar vetë statusin e tij politik, ekonomik dhe kulturor, qoftë edhe brenda një lidhjeje shtetërore.

Organizimit konkret të kësaj të drejte për **vetëvendosje interne** i shërbejnë institucionet e drejtësisë, të cilat duhet të sigurojnë autonominë si edhe integrimin e njëkohshëm të grupeve nacionale në shtete, si kërkesë funksionale për sigurimin e ekzistimit të tyre.

Duke pasur parasysh të drejtat politike, vetërregullimi i disa çështjeve të grupeve nacionale mund të sigurohet përmes të drejtave autonome, ndërsa nga ana tjetër integrimi i grupeve nacionale në organizimin shtetëror përmes të drejtave të reprezentimit dhe të participimit. Për konstituimin e grupeve nacionale si subjekt juridik dhe me këtë si bartës të të drejtave dhe detyrave nevojitet për të pasur autonominë e organizimit të grupeve nacionale, qoftë në forma të të drejtave private ose publike. Kështu, ato duhet ta kenë të drejtën e mbrojtur me ligj e kushtetutë për themelimin e shoqatave, p.sh. për mbrojtjen dhe përparimin e identitetit kulturor, të sindikatave, ndërmarrjeve, firmave, bankave, kooperativave etj. ose përmes ligjit, si korporata të së drejtës publike, të drejtën për vetësigurimin e interesave të veta ekonomike, sociale dhe kulturore, përmes krijimit të arsimit të vet nacional dhe drejtimit të tij, etj.

Ky organizim përmes asociacioneve mundëson që grupet nacionale të reprezentuara përmes organeve të këtyre asociacioneve të kërkojnë të mirren parasysh të drejtat e tyre si grupe, ose të bëjmë ankesë po qe se ato të drejta shken.

Sa u përket të drejtave të reprezentimit dhe participimit për integrim në strukturat shtetërore të formimit të vullnetit dhe të marrjes së vendimeve, përveç zbatimit të prerë të së drejtës së përgjithshme për zgjedhje dhe të lirisë për themelimin e partive, mund të përmenden institutet e veçanta juridike që pasojnë:

- Ndalimi i gjeometrisë së rretheve zgjedhore për pengimin e përfaqësimit parlamentar të grupeve të caktuara nacionale;

- Si përjashtime nga e drejta e zgjedhjes së përgjithshme dhe e barabartë: heqja dorë nga arritja e klauzolës së përqindjes ose nga mandatet themelore, të cilat që në fillim kishin ndarje proporcionale të vendeve në parlament dhe formimin e rretheve nacionale zgjedhore, me qëllim që të lehtësohet hyrja në parlament e partive të nacionaliteteve të ndryshme;

- Si përjashtime nga principi i sovranitetit të popullit, formimi i institucioneve parlamentare nacionale: garantimi i vendeve të caktuara në parlament për grupet e nacionaliteteve, pavarësisht nga rezultati i zgjedhjeve: fraksionet nacionale (kuritë) të dhomave të nacionaliteteve, të ombudsmanëve të minoriteteve parlamentare, këshillat e grupeve nacionale ose komisionet e grupeve nacionale.

- Sa i përket sferës ekzekutive përmes qeverisë, administratës, gjyqeve, grupet nacionale mund ta bëjnë këtë përmes të ashtuquajturve ministra të territoreve të caktuara ose përmes përfaqësimit proporcional në organet e dy pushteteve shtetërore.

- Barazimi i gjuhëve të nacionaliteteve: në përdorim intern, legjislativ, ekzekutiv dhe judikativ, për shpalljen e akteve juridike.

C. Format e autonomisë territoriale

Që të mund të realizohen interesat e tilla të përgjithshme, në një regjion të caktuar, nevojitet forma e autonomisë territoriale. Kjo nuk i lidh të drejtat e caktuara me personin, por me rajonin e caktuar hapësinor. Në fushën e vendosjes së vetadministrimit territorial, teorikisht janë të mundura shkallë dhe nivele të ndryshme. Vendosja e vetadministrimit komunal dhe mundësia e bashkimit të komunave në lidhje komunash si dhe vendosja e rretheve, ose e qarqeve (rajoneve) vetëadministrative, si shkallë e dytë mbi vetadministrimin komunal në suazat e një decentralizimi të përgjithshëm shtetëror mund të kenë, njësoj si te garancioni i të drejtave dhe të lirive themelore, efekte të autonomisë, nëse përkufizimet territoriale përputhen me regjionet e grupeve regjionale. Më në fund, kjo mund të arrihet përmes rrumbullakësimit të regjionit të banuar nga një

grup nacional si tërësi territoriale e kufizuar dhe me një status special si "regjion autonom". Si rregull kjo bëhet atje - siç tregon krahasimi juridik - ku grupi nacional në një regjion të caktuar përbën shumicën e popullsisë. Së fundi, kjo është paraparë gjithashtu në propozimin e BE-së në Konferencën e Hagës për Jugosllavinë më 23.10.1991 në kapitullin II. Pasi mu ky propozim, sa u përket kompetencave dhe organeve, përsëri në krahasimin ndërkombëtar, është me jehonë, duhet këtu ta përsërisim.

Një status special duhet të përfshijë:

a) Të drejtën e grupeve nacionale (etnike), për të përdorur simbolet e tyre kombëtare;

b) Të drejtën e pjesëtarëve të grupeve nacionale (etnike) për shtetësi të dyfishtë;

c) Një sistem shkollor, i cili merr parasysh vlerat dhe nevojat e grupeve nacionale;

d) Një trup ligjdhënës;

II. Strukturat administrative, duke përfshirë aty forcat regjionale policore, dhe

III. Gjyqësinë (sistemin e gjyqeve) që me përbërjen e vet do të shprehte strukturën e popullsisë të këtij regjioni si dhe

e) Dispozitat për një kontroll efektiv ndërkombëtar.

Përmes kësaj forme të autonomisë territoriale me kompetenca ligjdhënëse dhe vetadministrative, me gjyqësi të veten si dhe me kompetenca për taksat dhe financiare, i mundësohet grupit nacional në regjionin e tij që të realizojë interesat e përgjithshme të secilit. Prandaj, mu për këtë s'duhet të harrohet mbrojtja e "minoriteteve" të cilat, siç tregon edhe struktura demografike e Kosovës, jetojnë edhe në këtë regjion. Prandaj, mbrojtja e tyre në format e njëjta ligjore të mbrojtjes së të drejtave themelore individuale dhe kolektive si dhe të autonomisë kulturore ose territoriale -si në rrafshin e komunave të banuara me shumicë nga serbët -duhet të sigurohet.

D) Federalizmi

Autonomia do të thotë pushtet për të nxjerrë dispozita juridike dhe e drejtë për vetadministrim. Zakonisht këtu kemi të

bëjmë me përcaktimin e normave juridike në nivel të së drejtës kushtetuese dhe të atyre ligjeve të thjeshta juridike të një njësie më të lartë, qoftë ajo shtet federativ ose centralist. Vendimet e Kushtetutës federative jugosllave të vitit 1974, e cila bile edhe krahinave autonome u garantonte edhe kompetenca kushtetuese dhe përmes gjyqeve të veta kushtetuese u lejonte të vepronin si instancë e fundit, ishin unike në të drejtën krahasimtare ndërkombëtare. Të drejtat e siguruara me këtë kushtetutë, kompetencat kushtetuese, ligjdhënëse dhe financiare, me një strukturë përkatëse organike, pra me parlamentin, qeverinë, administratën, gjykatat etj. u përgjigjen, në krahasimin juridik, në aspektin organizativo-institucional, më tepër shteteve pjesëtare të shteteve federative, kështu që këtu është për t'u përmendur edhe federalizmi si formë e fundit e zgjidhjes territoriale-juridike për mbrojtjen e grupit nacional. Pikërisht për regjionin e mbyllur të shqiptarëve do të ofrohej kjo formë në një federatë teorikisht të mundshme, të ardhshme jugosllave, me ç'rast shembull i konstituimit të kantonit të ri të 23-të të Zvicrës, Jura, përmes disa votimeve (referendumeve) popullore nga mesi i viteve '70 tregon se krijimi i një njësie të barabartë shtetërore brenda një shteti federativ - pra pikërisht kjo që iu ndalua shqiptarëve të Kosovës - mund të kontribuojë mjaft për zgjidhjen e një konflikti nacional njëshekullor. Me një status të këtillë si njësi shtetërore, brenda një federate janë të lidhura, pra, kompetencat vetanake kushtetuese dhe ligjdhënëse, kompetencat financiare, parlamenti, organet qeveritare, administrative dhe gjyqësore, duke përfshirë gjyqin e vet kushtetues me autorizime përkatëse, pra gjithçka që kishte arritur Kosova përmes sigurimit të statusit të "Krahinës autonome" nga Kushtetuta Federative e vitit 1974, para se të humbnin këto me Kushtetutën serbe dhe ligjet e jashtëzakonshme më 1990/91 - siç u shënuar në pjesën I. Integrimi në strukturat shtetërore në rrafshin federativ përmes të drejtës zgjedhore, garantimi i mandateve në nivelin federativ dhe përfaqësimi proporcional në organet federative janë pjesë përbërëse e domosdoshme e strukturave të shtetit federativ. Njësoj si te forma e autonomisë territoriale shtrohet problemi i "pakicave në pakica", i cili edhe në modelin e njësisë shtetërore

mund të zgjidhet përmes formave dhe strukturave të njëjta, siç u përcaktuan tek autonomia territoriale.

E drejta për të pasur Kushtetutë si dhe e drejta e vetos në të gjitha çështjet që u përkasin grupeve nacionale, kundër vendimeve nga organet federative, shpie de facto te pavarësia e mëtutjeshme politike, si në një shtet të mëvetësuar sovran.

Në vazhdim do të trajtohen premiset e së drejtës ndërkombëtare dhe suazat - kushtet institucionale -organizative që kanë të bëjnë me sovranitetin kushtetues dhe shtetëror juridik të Kosovës.

III KOSOVA SI SHTET I PAVARUR DHE SOVRAN

A) Hyrje

Një nga opcionet e përmendura për zgjidhjen e çështjes së Kosovës është krijimi i Kosovës si shtet i pavarur dhe sovran. Kjo kërkesë shtrohet prej një kohe të gjatë nga ana e shqiptarëve të Kosovës. Baza e së drejtës ndërkombëtare, respektivisht të drejtave njerëzore të kësaj dëshire është e drejta për vetëvendosje.

Në vijim kemi të bëjmë me parashtrimin e bazës të së drejtës ndërkombëtare dhe njerëzore për vetëvendosje si dhe me kushtet e brendshme të së drejtës shtetërore për vetëvendosje, të krijimit të Kosovës si shtet i pavarur dhe sovran.

1. Baza juridike - ndërkombëtare e së drejtës për vetëvendosje

Ekziston përputhshmëri e gjerë për atë që vetëvendosja e popujve sipas së drejtës ndërkombëtare paraqet një ius cogens. Në Kapitullin 1 "Qëllimet dhe parimet" e Kartës së KB-së, në nenin 12.2. thuhet: "qëllimi, që të zhvillohen marrëdhënie miqsore në mes të kombeve në bazë të respektimit të parimit të barazisë dhe vetëvendosjes së popujve". Sipas pikëpamjes mbizotëruese në të drejtën ndërkombëtare principi i vetëvendosjes së popujve sipas kartës së KB-së nuk mund të kualifikohet vetëm si program politik, por duhet të shihet si një e drejtë drejtpërdrejt e zbatueshme, si një obligim i kontraktuar

i shteteve për respektimin e të drejtave të tyre nga anëtarësimi në KB-së.

Krahas dy neneve 1 të Paktit për të drejtat e njeriut të KB-së, të cilat do të trajtohen në pikën 2, ndodhet një referim për të drejtën e vetëvendosjes në dokumentet e ndryshme të procesit të OSBE-së. Edhe pse këtu s'është fjala për dispozitë të së drejtës ndërkombëtare, pra nuk është e drejtë e detyrueshme, ajo ka karakter pragmatik dhe mund të konsiderohet në këtë rast si "Soft Law", në të drejtën ndërkombëtare, që në praktikën shtetërore shprehet në fusha të caktuara të së drejtës ndërkombëtare dhe në rrethana të caktuara mund të ketë karakter obligativ juridik ndërkombëtar. Sipas pikës VIII të shportës së principeve të Kartës përfundimtare të Helsinkit të vitit 1975, shtetet pjesëmarrëse duhet të respektojnë barazinë e popujve dhe të drejtën e tyre për vetëvendosje "duke vepruar në çdo kohë në përputhje me qëllimet dhe parimet e Kartës së Kombeve të Bashkuara dhe duke vepruar me normat e përcaktuara të së drejtës ndërkombëtare, të ndërlidhura me ato të cilat kanë të bëjnë me integritetin territorial të shteteve. Në sajë të principit të barazisë dhe të vetëvendosjes së popujve, të gjithë popujt në çdo kohë kanë të drejtë të vendosin, në liri të plotë, kur dhe si dëshirojnë ata, të përcaktojnë statusin e tyre politik të brendshëm dhe të jashtëm pa ndonjë përzjerje nga jashtë dhe të ndjekin sipas dëshirës së tyre zhvillimin e tyre politik, ekonomik, social dhe kulturor". Ky princip i barazisë dhe i së drejtës së vetëvendosjes së të gjithë popujve mbështetet gjithashtu në principin e 4 të dokumentit përfundimtar të takimit të OSBE-së në Vjenë në vitin 1989.

2. Vetëvendosja sipas pakteve të të drejtave të njeriut të KB-së

Nenet përkatëse, neni 1 i paktit të KB-së mbi të drejtat qytetare dhe politike dhe të Konventës së KB-së mbi të drejtat ekonomike sociale dhe kulturore thonë:

"Neni 1. (1) Të gjithë popujt kanë të drejtë të vetëvendosjes. Në sajë të kësaj të drejte, vendosin ata vetë lirisht për statusin e tyre politik dhe të lirë e organizojnë zhvillimin e tyre ekonomik, social dhe kulturor;

(2) Të gjithë popujt mund të disponojnë për qëllimet e tyre lirisht pasuritë dhe mjetet e tyre natyrore, pa dëmtuar të gjitha detyrimet, të cilat lindin nga bashkëpunimi ndërkombëtar ekonomik, në bazë të dobisë së ndërsjellë si dhe nga e drejta ndërkombëtare. Një populli s'duhet t'i grabiten mjetet e tij të ekzistencës në asnjë mënyrë.

(3) Shtetet, nënshkruese të marrëveshjes, duke përfshirë shtetet që janë përgjegjëse për administratën në rajonet që janë pa vetadministrim dhe për rajonet në përkujdestari, duhet të kërkojnë sipas vendimeve të Kartës së KB-së realizimin e së drejtës për vetëvendosje dhe këtë të drejtë ta respektojnë. Me gjithë kuptimin eminent të këtyre përcaktimeve, përmbajtja e tyre juridike është shumë e paqartë dhe e pasigurt. Në literaturë nganjëherë gjejmë mendime që e drejta e vetëvendosjes së popujve sipas pakteve të KB-së nuk është e drejtë, por vetëm princip politik. Vërtet, përcaktimet mbi të drejtën e vetëvendosjes nganjëherë në një pjesë të pakteve të KB-së ndahen nga të drejtat e tjera, por edhe vetë përmbajtja e tekstit ("E drejta për vetëvendosje") flet mjaft për karakterin e kësaj së drejte. Kjo e dallon formulimin e pakteve nga neni 12.2 dhe neni 55 i Kartës së KB-së, të cilat kryesisht kanë të bëjnë vetëm me "parime të vetëvendosjes". Po të shpjegohet ky princip i vetëvendosjes sipas Kartës së KB-së si pretendim juridik i popujve, atëherë e drejta e vetëvendosjes duhet të kuptohet aq më shumë në kuptim të nenit 1 të pakteve të KB-së si e drejtë subjektive në kuptimin e së drejtës ndërkombëtare. Pozicioni i veçuar i kësaj së drejte të vetëvendosjes dhe ndarja e saj nga të drejtat e tjera të paktit gjen arsyetimin në karakterin kolektiv të së drejtës së vetëvendosjes. Ajo nuk është "e drejtë e çdokujt" por një "e drejtë popujsh". Në teori, si edhe në praktikën politike do të flitet gjithashtu për të ashtuquajturat "të drejtat e solidaritetit të gjeneratës së tretë të të drejtave njerëzore" (të drejtat e popujve për vetëvendosje, zhvillim, ambient, paqe etj.).

Detyrimi statutar i të gjitha shteteve të nënshkruara, që në nenin 12.3, i cili i obligon ato të kërkojnë realizimin e së drejtës për vetëvendosje dhe këtë të drejtë ta respektojnë, ka të bëjë, *travaux préparatoires* jo vetëm me fuqitë koloniale, por me të gjitha shtetet e nënshkruara, madje si ndaj popujve të tyre,

ashtu edhe ndaj popujve të tjerë, të cilët të drejtën e tyre për vetëvendosje e bëjnë të vlefshëm.

3. Shtruarja e problemeve

Me gjithë njohjen nga e drejta ndërkombëtare e së drejtës për vetëvendosje të popujve edhe më tutje janë konteste shumë çështje të rëndësishme, si të bëhet kjo e drejtë në rastin konkret e vlefshme dhe si të mund të zbatohet. Nga problemet konteste, të cilat në vlerësimin e situatës së tashme politike në Kosovë dhe të popullsisë së saj shqiptare luajnë një rol të rëndësishëm, po i numërojmë çështjet që pasojnë:

- Nocioni i "popullit" siq është i formuluar në Kartën e KB-së, por edhe në nenin 1 në paktin e KB-së për të drejtat njerzore;

- Raporti i së drejtës së vetëvendosjes së popujve me principet e tjera të së drejtës ndërkombëtare, si p.sh. ndalimi i dismembracionit, respektimi i integritetit shtetëror ose ndalimi i marrjes së masave të cilat janë të drejtuara kah shkatërrimi i tërësisë shtetërore, respektivisht integritetit territorial;

- Referimi i pakicave kombëtare për të drejtën e vetëvendosjes së popujve;

- Përmbajtja dhe realizimi i garancisë së vetëvendosjes eksterne dhe interne.

B. Çështja e ushtrimit të së drejtës për vetëvendosje nga shqiptarët e Kosovës

Sipas përmbajtjes së Kartës së KB-së dhe pakteve të të drejtave njerëzore të KB-së bartës të së drejtës për vetëvendosje janë "të gjithë popujt". Një definicion për nocionin "popull" nuk gjendet në asnjë vendim të këtillë dhe as në dokumentet e OSBE-së. Në literaturë u ndërmorën tentime të shumëfishta, për definimin e nocionit "popull". Degët e ndryshme shkencore u morën me këtë çështje por nuk u gjet asnjë definicion unik i këtij nocioni. Gjithashtu edhe nga praktika e deritashme e përcaktimeve të së drejtës ndërkombëtare dhe të të drejtave njerëzore nuk del kurrfarë definicioni i qartë për këtë nocion. Del vetëm se në *travaux preparatoires* për paktet e KB-së-së-së rezulton se shprehja "të gjithë popujt" nuk ka të bëjë vetëm me disa, të cilët

jetojnë nën kolonializëm, sundim nga të huajt, nën shtypje dhe shfrytëzim, por gjithashtu me ata të cilët jetojnë në shtetet e pavarura. Është e diskutueshme se a munden pakicat kombëtare të kuptohen si popuj në kuptimin e pakteve. Në raportin e nënkomisionit të KB-së për të drejtat njerëzore raportuesi special Cristescu popujt i ka emëruar si komunitete sociale, të cilat kanë një identitet të qartë, veçori tipike të përbashkëta dhe kanë një raport të afërt me një territor dhe nuk janë pakica kombëtare sipas nenit 27 IPBPR. Historia e lindjes së pakteve vërteton këtë rezultat: Pakicave nuk do të duhej t'u garantohej e drejta për vetëvendosje. Cassese thekson, që si popuj mund të kuptohen vetëm ato grupe nacionale ose etnike, të cilat janë të njohur në një shtet shumëkombësh (multinacional) në bazë të së drejtës kushtetuese. Një vështrim sistematik i së drejtës ndërkombëtare si dhe i praktikës të deritashme të seancave të përgjithshme të KB-së, kur ushtrimi i së drejtës për vetëvendosje s'mund të shpiej tek rrezikimi i integritetit territorial të shteteve, i përgjigjet këtij definicioni. Natyrisht është e diskutueshme se cilës sferë hapësirë duhet t'i referohet definicionit që sipas kësaj mund të flitet për një pakicë etnike ose për një popull shumicë.

Në rastin e Kosovës shtrohet çështja se a mund të kuptohet Krahina Autonome e Kosovës si territor, në kuptimin e Cristecus. Po të ishte ky rast, atëherë të shqiptarët s'kemi të bëjmë me një pakicë kombëtare, por me një popull (shumicë) në kuptimin e paktit të KB-së dhe të Kartës së KB-së. Po të vështrohet Kosova si pjesë e deritashme e Republikës së Serbisë dhe Serbia të shihet si territor i kërkuar nga definicioni, atëherë shqiptarët e Kosovës paraqesin një pakicë kombëtare brenda një pjese të Republikës dhe nuk do të mund të vlen të drejta për vetëvendosje. Natyrisht, nga fakti që Kosovës deri tash i ishte siguruar një status autonom, mund të nxirret konkluzioni se të shqiptarët e Kosovës kemi të bëjmë me një popull, në kuptim të vendimeve të cekura, sepse statusi autonom mund të jetë shprehje e së drejtës për vetëvendosje të një populli. Kjo rrjedh nga dallimi në mes të vetëvendosjes eksterne dhe interne. Kjo e fundit do të arrihet p.sh. përmes vendosjes së autonomisë brenda një shteti ekzistues, por gjithashtu edhe përmes sigurimit të participimit politik brenda këtij shteti. Se a kanë ushtruar shqiptarët

e Kosovës në të vërtetë të drejtën e tyre për vetëvendosje me rastin e themelimit të RSFJ-së në vitin 1945, nuk është e sigurt, duke marrë parasysh faktin që popullsia nuk u pyet për statusin e autonomisë.

Pasi e drejta ndërkombëtare nuk njih definicion me vlerë të nocionit "popull" dhe "pakica etnike" ose "grupe të popullsisë" është për t'u provuar se a mos mund të dalin nga statusi i Kosovës brenda ish-lidhjes shtetërore jugosllave, argumente për karakterizimin e shqiptarëve të Kosovës si "popull" në kuptimin e Kartës së KB-së dhe të pakteve të KB-së apo si pakicë etnike klasike.

Sipas Kushtetutës së vitit 1974 gjashtë kombet në çdo njëerën republikë dhe dhjetë kombësitë (nocioni i pakicës u mënjana me vetëdije), prej të cilave vetëm shqiptarëve të Kosovës iu dha autonomia - formonin RSFJ-së. Kombet dhe kombësitë konsideroheshin si të barabarta. Krahinat autonome ishin të barabarta me republikat edhe sa i përket përfaqësimit të tyre të rëndësishëm në federatë. Në interpretimin e së drejtës kushtetuese ato ishin një "antar i barabartë konstitutiv" i federatës. Një dallim i rëndësishëm ishte që republikat kishin të drejtë për secesion, por jo edhe krahinat autonome. Megjithatë duke u bazuar në tezën e lartpërmendur të Casseses mund të nxirret si përfundim, se shqiptarët e Kosovës mund të konsiderohen si popull në kuptimin e Kartës së KB-së respektivisht të pakteve të KB-së, sepse ata ishin të njohur në aspektin e së drejtës kushtetuese në një shtet multinacional, çfarë ishte pa dyshim Jugosllavia.

C. Mundësitë e ushtrimit të së drejtës për vetëvendosje nga shqiptarët e Kosovës

Parimisht kemi dallime në teorinë dhe praktikën politike në mes të vetëvendosjes interne dhe eksterne. Me vetëvendosjen interne kuptohen të gjitha ato forma të formësimit të lirë të statusit politik të një territori, që nuk përfundon në një sovranitet të plotë. Ndoshta përmes krijimit të një regjioni autonom ose përmes formave të participimit specifik të popullit në procesin e formimit të vullnetit politik në shtetin të cilit i takon regjioni. Vetvendosja eksterne do të thotë e drejta e çdo populli për ta

vendosur statusin e tij politik dhe zhvillimin ekonomik, social dhe kulturor, pa presion nga jashtë.

Shqiptarët e Kosovës me rrugë paqësore dhe në baza të së drejtës për vetëvendosje, me anë të deklarimit për pavarësi me referendum, me shpalljen e Kushtetutës dhe me mbajtjen e zgjedhjeve, kanë bërë tashmë hapa për themelimin e një shteti të pavarur dhe sovran.

Duke iu referuar së drejtës për vetëvendosje, kjo natyrisht s'do të konsumohet, sepse e drejta për vetëvendosjen e popujve, sipas teorisë të së drejtës ndërkombëtare dhe sipas praktikës shtetërore është një e drejtë juridike permanente dhe në çdo kohë mund të ushtrohet. Kjo e shtron çështjen e të gjitha opsioneve të tjera.

Më në fund në përfundim të shtjellimit të kapitullit B mund të shtrohet pyetja se a mos do të ushtrojë, së paku ndikim të diferencuar, statusi i deritashëm kushtetues-juridik në realizimin e së drejtës për vetëvendosje. Po të kemi parasysh Jugosllavinë e mbetur, shqiptarët e Kosovës si nacionalitet (grup popullor) i barabartë, gjithsesi do të kishin të drejtën interne të vetëvendosjes, e cila do të ishte e drejtuar nga vendosja e statusit të autonomisë.

Po të nisemi nga supozimi, se shteti i tërësishëm jugosllav u rrënuar tërësisht - kjo del edhe nga literatura - atëherë do të duhej të aktivizohet e drejta aktive për vetëvendosje edhe, po të përvetësohej pikëpamja që shqiptarët e Kosovës të gëzojnë vetëm statusin e një pakice etnike, pra me (ish) të drejtat e autonomisë.

Prandaj nuk është për t'u përjashtuar, që shqiptarët e Kosovës të shpallin secesionin e territorit të tyre nga lidhja shtetërore e ish-Jugosllavisë ose nga rajoni shtetëror i Serbisë dhe të synojnë formimin e shtetit të tyre me mundësi të bashkimit me Shqipërinë ose të themelimit të një shteti gjithëshqiptar (shiko pjesën e IV të këtij studimi). E gjithë kjo u përgjigjet sigurisht formave të tjera të ushtrimit të së drejtës për vetëvendosje.

Si do të ushtrohet e drejta interne për vetëvendosje ose ajo eksterne, në çdo mënyrë duhet pasur kujdes të madh që, si Karta e KB-së ashtu edhe paktet për të drejtat e njeriut të KB-së

dhe dokumentet e OSBE-së të respektohen dhe kjo të rezultojë nga një ushtrim legjitim demokratik i së drejtës për vetëvendosje. Vetëm me këtë parakusht mund të bëhet përdorimi i lejueshëm i së drejtës për vetëvendosje, qoftë në formën e saj interne apo eksterne. Zakonisht të çdo formë e re e ushtrimit të së drejtës për vetëvendosje në Kosovë duhet të presupozohet mbajtja e një votimi të ri, në kushte të caktuara, i cili mund të realizohet vetëm sipas rregullave të së drejtës zgjedhore të përgjithshme, personale, të barabartë dhe të fshehtë dhe kjo do të duhej të vëzhgohej nga institucionet ndërkombëtare.

D. E drejta për vetëvendosje me gjithë principin e integritetit territorial?

Principi më i rëndësishëm i së drejtës ndërkombëtare, i cili duket se qëndron me gjithë të drejtën për vetëvendosje, është ai i integritetit territorial të një shteti sovran, respektivisht principi i mosshkatërrimit të njësisë politike të shtetit përkatës. Në këtë kontekst duhet të shikohet e ashtuquajtura Deklaratë e "marrëdhënieve miqësore" e Asamblesë së Përgjithshme të KB-së, 2625 (XXV), e vitit 1970. Kjo deklaratë ndër të tjera parasheh që s'duhet të autorizohet dhe as të nxitet cenimi i integritetit territorial të një shteti sovran ose shkatërrimi i pjesërishëm i njësisë së tij politike. Në vazhdim, thekson deklarata, se ky kufizim vlen vetëm atëherë, kur qeveria që gjendet në fuqi e prezanton popullsinë e tërësishme dhe respekton parimin e së drejtës për vetëvendosje. Nga kjo do të mund të nxirret, siç ka ndodhur në literaturë, që në rast të ndjekjes, shtypjes ose diskriminimit etnik si dhe të grupeve minoritare, këto grupe kanë të drejtë për vetëvendosje, përfshirë edhe secesionin. Disa autorë mbrojnë pikëpamjen, që në rast të rrezikimit të ekzistencës së një grupi nacional, ai do të duhej të inkurajohej nga bashkësia ndërkombëtare të realizojë të drejtën për vetëvendosje dhe është obligim i bashkësisë së shteteve për ta ndihmuar këtë.

Për problemin e Kosovës kjo do të thotë, sipas mendimit të pjesës mbizotëruese të shteteve të Evropës, të cilat edhe më tutje mbështeten nga raportet përkatëse dhe nga misionet e hulumtimit të fakteve, në Kosovë popullsia shqiptare shtypet dhe

diskriminohet sistematikisht (kjo vlen gjithashtu edhe për shqiptarët në Serbi, në Mal të Zi, në Maqedoni dhe në Greqi). Statusi autonom i Kosovës de facto është hequr, edhe pse në Kushtetutën e re serbe ende bëhet fjalë për "provincën autonome të Kosovës". Disa komentatorë flasin, bile, për marrjen e masave, të cilat u përkasin veprave të gjenocidit të kufizimit të të drejtave dhe dënimit të popujve dhe shpiejnë tek rrezikimi i ekzistencës së grupit nacional shqiptar. Parakushtet për marrjen e një detyre të bashkësisë ndërkombëtare për të ndihmuar si dhe për zbatimin e Deklaratës së cituar të "marrëdhënieve të miqësisë" - me këtë janë plotësuar. Edhe në rast që shqiptarët e Kosovës nuk do të konsiderohen si "popull", në kuptimin e pakteve të KB-së dhe të Kartës së KB-së, por si minoritet etnik, si konsekuencë, Serbia nuk mund të mbështetet në principet e integritetit territorial dhe të njësisë politike të shtetit, me gjithë përpjekjet politike për krijimin e një shteti të pavarur, sovran të Kosovës. Por, nga kjo natyrisht nuk pason njohja e së drejtës për vetëvendosje për shqiptarët e Kosovës, përderisa këta kualifikohen si minoritet etnik. Po të pranoheshin shqiptarët e Kosovës si popull, atëherë nuk do të shtrohej çështja e kolizionit (të principeve) fare. Më në fund, në këtë kontekst do të ishte për t'u menduar se a mund t'i referohet Serbia principit të integritetit territorial, sepse është pikëpyetje se a përbën ajo një subjekt të së drejtës ndërkombëtare të njohur nga bashkësia e shteteve. Përfaqësuesit serbë vërtet i zënë vendet e ish-Jugosllavisë në bashkësitë shtetërore ndërkombëtare, por ata veprojnë si përfaqësues të një Jugosllavie (të mbetur), pra të një shteti të ri, i cili nga ana e bashkësisë ndërshtetërore deri tash nuk është e njohur.

IV. KOSOVA SI PJESË E SHQIPËRISË OSE E NJË SHTETI GJITHËSHQIPTAR

Përveç opcionit për një Kosovë të pavarur dhe sovranë është për t'u marrë parasysh gjithashtu edhe mundësia e ribashkimit me mëmëdheun - Shqipërinë. Ribashkimi i Gjermanisë mund të merret si shembull për këtë, se si një popull e realizon në mënyrë demokratike të drejtën e tij për vetëvendosje. Në këtë rast parakusht për këtë nuk është ekzistenca e një shteti

të pavarur dhe sovran të Kosovës, por ushtrimi i së drejtës për vetëvendosje përmes vendimit të shqiptarëve të Kosovës në formë të referendumit. Njëkohësisht nga ana e Shqipërisë do të duhej të bëheshin hapat e nevojshme kushtetuese, gjithashtu më së miri në formë të një votimi të popullit.

Te zgjedhja e mundësive të një riorganizimi të hapsirës së Ballkanit juglindor mund të përfshihet gjithashtu themelimi i një shteti gjithëshqiptar me bashkimin e mëmëdheut me regjionet shqiptare në Kosovë, në Maqedoni, në Mal të Zi, në Serbi dhe në Greqi. Kjo do të mund të arrihej më së miri me anë të rrugës të së drejtës ndërkombëtare dhe përmes ushtrimit të së drejtës për vetëvendosje për të gjithë shqiptarët në hapësirën e përshkruar, e cila formon një regjion të mbyllur.

Në të dy rastet s'do të duhej të kishte problem që një "popull" në kuptimin e Kartës së KB-së për të drejtat e njeriut të përdorë të drejtën për vetëvendosje. Nga pikëpamja etnologjike nuk do të duhej të ekzistonte asnjë dyshim në atë, që shqiptarët në tërësinë e tyre të konsiderohen si "popull". Vetëm po të nisej njeriu nga teza se shqiptarët në Kosovë, në Maqedoni, në Mal të Zi dhe në Greqi, vështuar në vete nuk posedojnë veti të një "populli", por tashmë duhet të konsiderohen si pakica kombëtare, shqiptarët e regjioneve të përmendura në tërësinë e tyre në raport me vendin amë nuk do të mund të gëzonin të drejtën për vetëvendosje.

V. SKENARE INTEGRIMI PËR KOSOVËN DHE ISH-JUGOSLLAVINË

Nga ana tjetër nuk duhet të merret si e pafuqi argumentuese vërejtja, se për një shtet të pavarur nuk është e nevojshme më marrëveshja me Serbinë në suaza të një konfederate. Ngjashëm ndodh edhe me opcionin e bashkimit të dy shteteve shqiptare në një shtet të përbashkët për të gjithë shqiptarët - ku do të implikohej çështja e pozitës dhe e qëndrimit të shqiptarëve në Maqedoni, e cila në këtë vend është cekur pjesërisht. Këtu është përmendur vetëm se qysh në Konferencën e Bujanit, të organizuar nga komunistët e Kosovës më 1944, qe aprovuar edhe Rezoluta, në të cilën qëllimi ishte bashkimi i

Kosovës dhe Metohisë me Shqipërinë. (Të dhëna të tjera shiko në pjesën IV).

A) Varianti "i vogël" me Serbinë

Në shikim të parë si variantë më "i afërt" për një shtet të mëvetësishëm dhe sovran të Kosovës duket një konfederatë me Serbinë. Një konfederatë e këtillë do të ishte e mundur vetëm nëse s'do të krijohet një konfederatë e re në mes të republikave të Serbisë, Malit të Zi dhe Maqedonisë (me emërtimin e propaganduar të deritashëm "Republika Federative e Jugosllavisë", ose me ndonjë emërtim tjetër). Po të jetë ky mendim për disa vëzhgues si i huaj (i pabazë), s'duhet të harrohet se deri në fillimin e shpërthimit të nacionalizmit në Serbi, të dy nacionalitetet mundën të jetonin në paqe. Si argument kryesor për një model të këtij lloji janë së pari situata ekonomike e Kosovës, ku para së gjithash është për t'u theksuar nevoja në infrastrukturën e vendit dhe, nga ana tjetër, qëndrimi i Serbisë. Për Serbinë, tendencat federalizuese në ish-RSFJ, në kohën e Titos në vitet '60 dhe '70, ishin një halë në sy, para së gjithash Kushtetuta e vitit 1974 e cila, pas një "Memorandumi" hartuar në vjeshtë të vitit 1986 nga anëtarë të Akademisë së Shkencave u konsiderua si fatkeqësia kryesore, sepse roli shtetbartës tradicional i Serbisë u dobësua dhe në kuadër të kësaj edhe çështja e Kosovës u stilizua lart si çështje jetësore e Serbisë. Po ta pranonte Serbia humbjen e mitit për Kosovën (kjo është premisë për këtë të menduar), prapë ajo do të tentojë për të arritur marrëdhënie sa më të ngushta me Kosovën, natyrisht si me republikat tjera të ish-Jugosllavisë.

Prandaj edhe varianti pasues i një konfederate të shteteve brenda ish-federatës jugosllave është më i mundshëm dhe politikisht më i realizueshëm nga ana e Serbisë, sesa mundësia e përmendur.

b). Varianti "i madh" brenda ish-federatës jugosllave

Jo vetëm për shkak të federatës së tashm të arritur me Malin e Zi, ky model nga ana e Serbisë është për t'u vlerësuar si një synim që vlen për t'u angazhuar. Ndërkaq, dy shtetet

“tradhtare” (sipas pikëpamjes serbe), Sllovenia dhe Kroacia, definitivisht u pranuan nga Serbia si të lira. Kryetari i qeverisë i së ashtuquajturës “Republikë Federative” Milan Paniq thoshte edhe më se do të bëhet afrimi i dy republikave të “humbura”. Me maturinë e taktikës politike në shprehjen e këtyre pikëpamjeve paraqitet rreziku i pamundësisë së vlerësimit të rolit të ndryshuar të Serbisë dhe prandaj edhe vlerësimi i vetëkuptimit të Serbisë: por gjithashtu edhe se sa vështirë i duket Serbisë për të definuar një vetëvlerësim të ri.

C. Perspektivat afatmesme deri te ato afatgjata: një C-EFTA

Stabiliteti në Ballkan mund të arrihet vetëm atëherë, kur shtetet e prekura si edhe ato shtete që përpiqen për një mënjanim të luftës të kuptojnë se të menduarit në kategoritë e vjetra nga Lufta e Parë dhe e Dytë Botërore do të shpie patjetër te radikalizimi dhe prolongimi i konflikteve nacionale.

Për konsolidimin e ekonomisë krijimi i parakushteve për një radhitje për anëtarësim të synuar nga shtetet që po reformohen në BE-në është i domosdoshëm. Kjo duhet të realizohet në formë të marrjes së masave integruese, të cilat së fundi do të mund të sillnin një stabilitet të sigurt për Ballkanin dhe për regjionin e ish-Evropës Lindore dhe Juglindore komuniste.

Përktheu Gëzim Xhaferri

Katalogu i Themës

Gjergj Rrapi: FAMILJET E MËDHA BASHKËKOHORE NË KOSOVË

*Botim i Institutit të Sociologjisë së
Fakultetit Filozofik të Beogradit, Beograd,
1995.*



amilja e madhe, në popull e njohur edhe si shtëpi e madhe, bën pjesë në format e vjetra të organizimit të jetës familjare. Specifike me strukturën dhe stilin e jetës, ajo që nga kohët më të lashta bëhet objekt studimi i qasjeve multidisiplinare, ku sidomos dominojnë interpretimet etnologjike, sociologjike, antropologjike, etnografike etj. Kështu Homeri në Iliadën dhe Odiseun e tij jep një përshkrim struktural të saj, duke theksuar se fëmijët edhe pas martesës vazhdojnë të jetojnë me prindërit. Ndër qasjet e para shkencore njihet ajo e gjeografit grek, Strabonit, e fillimit të epokës sonë më vonë e shkrimtarit romak, Aulus Gellius, diku nga shek. II që lidhet me emrin e bashkësisë farefisnore, e njohur në shkencë si *anticum consortium*.

Retrospektiva e kronologjisë së hulumtimeve të institucionit të familjes së madhe ofron një spektër qasjesh të ndryshme, si për mjediset, ashtu dhe për kohën dhe rrethanat, që është dëshmi e bazuar për vendin e rëndësishëm të këtij institucioni në jetën familjare. Kjo rrethanë i jep karakterin kozmopolit kësaj forme të familjes dhe, siç pohon autori, ajo është fazë nga e kaluara e të gjithë popujve. Deri vonë, diçka më prezente ishte në Ballkan, sidomos në Kosovë, në Mal të Zi, në Maqedoni dhe në Serbi.

Sidoqoftë, Kosova, sipas mendimit të autorit, veçohet për rrethana specifike që përkojnë me ruajtjen e familjes së madhe deri në ditët tona. Këtu ka parasysh ngecjen evidente të saj në planin e zhvillimit ekonomik - shoqëror, transformimin urbanistik, infrastrukturën me prodhimtari ekstensive bujqësore, shkallën më të ulët të punësimit në shtetin e shthurur jugosllav, shkallën më të lartë të migrameve të popullatës së aftë për punë, mungesën e institucioneve (ose të funksionimit të tyre) kulturore, shkencore dhe arsimore etj. Këta parametra mjaftojnë për një konkludim të bazuar se Kosova mbeti rajon më i pazhvilluar në Evropë.

Libri në fjalë është produkt i hulumtimit empirik në ambientet rurale të Kosovës, ku ende ndeshen mbeturinat e familjes së madhe. Edhe pse autori kësaj pune i pat hyrë për të kryer obligimin shkollor të diplomës në degën e sociologjisë, qasja shkencore dhe përkushtimi ambicioz ofrojnë material dhe përmbajtje me interes dhe mjaft relevant për hulumtimin e një forme të jetës familjare që, nën ndikimin e transformimeve shoqërore, po perëndon edhe në Kosovë. Ndryshe nga shumë autorë që janë marrë me këtë institucion dhe kanë mbetur pas portës së avllisë së kullës, pa mundësi që interpretimet e veta t'i mbështesin me të dhëna konkrete nga sekuencat e jetës që ndodh brenda, Gj.Rrapi i pasqyron ato segmente të jetës që hetohen vetëm nëse përjetohen. Komisioni i mbrojtjes e pati parasysh edhe këtë fakt, kur propozoi dhe u angazhua që punimi të publikohet.

Në mostrën prej 151 familjeve të mëdha në Kosovë, autori shfrytëzoi instrumentet sociologjike, sidomos pyetësin dhe intervistën, kombinuar me format e tjera të drejtpërdrejta të njohjes së fenomeneve shoqërore. Në këtë mënyrë realizon planin ambicioz të analizës sociologjike që u duhet bërë segmenteve relevante të familjes së madhe. Kam parasysh në rend të parë karakteristikat sociodemografike, strukturën e familjeve të mëdha, strukturën e ekonomive familjare, specifikat socioekonomike, duke shqyrtuar edhe të dhënat mbi arsimimin dhe punësimin e anëtarëve të familjeve të mëdha.

Autori pohon me të drejtë se familjet e mëdha kurrë nuk janë veçuar për shumë pasuri. Kjo vërtetohet pas.

shkapërderdhjes së tyre, kur ajo ndahet, copëtohet dhe imtësohet sipas normave të së drejtës zakonore. Bashkësitë e këtilla, pra, mbështeten mbi lidhjet farefisnore dhe të gjakut, në frymën e ambientit rural, por në shërbim të forcimit dhe të mbrojtjes së anëtarëve dhe të pasurisë. Kohezionin familjar e ruan ndjenja e afërsisë, respekti ndaj së kaluarës së përbashkët, nevoja reciproke e krijimit të sigurisë, të mbrojtjes dhe të solidaritetit.

Autori është koshient për transformimet dhe ndryshimet strukturore që i karakterizonte koha e kryerjes së hulumtimit. Këto manifestohen si shkapërderdhje e familjes, që nënkupton ndarjen, krahishtimin ose copëtimin në disa familje bërthamore. Zakonisht, tërë procesin e karakterizon heshtja, si pasojë e mendimit se diçka duhet ndryshuar. Bashkësitë e këtilla karakterizohen me numër inert të anëtarëve, me prodhim jorracional dhe me raporte ndërfamiljare konformiste. Zaten, pikërisht këtu qendron edhe vlera më e madhe e këtij punimi, sepse regjistron dhe incizon procesin e shkapërderdhjes së tyre, hulumton faktorët që imponohen si më relevantë në këtë proces. Sepse sot, familjet 100, 80 apo 60-anëtarëshe, pothuajse i takojnë së kaluarës. Familjet e mëdha bashkëkohore, për të cilat flet autori, janë 20, 25 dhe 30-anëtarëshe, madje edhe këto janë gjithnjë më të pakta, meqenëse rethanat jetësore të fshatit kanë ndryshuar.

Në pjesën e tretë të librit autori bën fjalë për kategoritë relevante sociologjike të familjes. Duke bërë përpjekje të sqarojë raportet ndërmjet anëtarëve të familjes, ndarjen e punës brenda familjes, mënyrën e udhëheqjes dhe strukturën e tyre, autori faktikisht e begaton literaturën sociologjike që ka të bëjë me familjen e madhe. Brenda institucioneve që tashmë konsiderohen si mënyra arkaike dhe të tejkaluara të organizimit familjar, autori heton fenomenin e rritjes së individualizmit, që për frymën kolektive, çfarë duhet kultivuar në familjet e mëdha, është virus shkatërrues i injektuar nga ndryshimet globale ekonomike shoqërore që perceptohet si frymë urbane. Individualizmi në dëm të altruizmit, shiton edhe autokracinë familjare, krijon konfuzion në raporte të gjeneratave dhe në ato gjinore. Ky konfuzion lëkund themelet familjare, ndërsa konfliktet sjellin një kualitet të ri. Si masë për këtë, autori merr ndryshimet që ndodhin në

pozitën e femrës në martesë dhe në familje, të cilave u kushton kujdes dhe hapësirë të konsiderueshme në libër.

Lidhur me këto dukuri, autori nuk heziton të lëshohet në terrenin e rrëshqitshëm të polemizimit me pamfletet e autorëve të ndryshëm, që në emër të shkencës spekulojnë me specifikat e familjes, të martesës dhe të pozitës së femrës shqiptare në Kosovë. Sensacionalizmi dhe ekzotika e shkrimeve sharlataneske kanë qëllim dëmkojen e institucionit më të shenjtë të kësaj popullate, të familjes, që me shekuj zëvendëson pushtetin e organizuar popullor.

Kur flet për obligimet dhe për të drejtat e anëtarëve të familjes, autori përsërit konstatimin që më parë e gjejmë te Valentini, Shufflay, Çabej etj. se në zgjedhjen e zotit të shtëpisë, bëhet përjashtim i normave kanunore lidhur me privilegjet e vëllait të madh. Zot shtëpie zgjidhet, jo ai që i takon, por ai që premtun udhëheqje të aftë dhe të drejtë. Kjo, madje, bëhet me të drejtë të revidimi të vendimit, në harmoni me disponimin familjar dhe me meritat e të zgjedhurit. Në materialin e zgjedhur dhe të përpunuar shkencërisht që ofron autori në këtë libër, gjejmë qasje interesante të situatave jetësore që paraqesin një risi në literaturën sociologjike të kësaj fushe. Këtu, në rend të parë kam parasysh interpretimet shkencore të raportit të familjes së madhe me rrethin shoqëror, rrjedhat e sistemit të vlerave, planifikimin e familjes si dhe familjet nga kriteri i përkatësisë konfesionale.

Lidhur me segmentin e fundit vlen të ceket konstatimi i autorit se familja e madhe shqiptare më tepër është ruajtur ndër besimtarët katolikë. Shpjegimet e autorit janë sociologjikisht të matshme, të verifikueshme dhe të shpjegueshme, prandaj janë aq më interesante. Konstatimi, megjithatë, kam përshtypjen se mbetet jo aq i mbështetur, nëse insistohet në raportin me përqindjen e pakrahasueshme të familjeve islame. Faktori psikologjik i nevojës së krijimit të sigurisë dhe të mbrojtjes familjare, mund të jenë vetëm njëri prej faktorëve të shumtë, që lidhen me stilin e jetës, me mënyrën specifike të organizimit, të ekonomizimit, me qëndrimin ndaj punës, ndaj normave të së drejtës zakonore etj. Specifikën e pranisë dominuese të familjet katolike e gjejmë edhe në ambiente ku ndryshon raporti, p.sh. në

Malësinë e Madhe, ose në ambiente ku përqindja e familjeve islame është gati simbolike, në disa vise të Shqipërisë së Veriut.

Fenomeni, pa dyshim, kërkon një studim të thellë dhe me shumë përkushtim, që do të mund të shkoqitej si i veçantë nga kompleksiteti i familjes së madhe. Bindja ime është se si faktor me rëndësi këtu imponohet e kaluara historike, përkatësisht raporti i familjeve ndaj pushteteve ekzistuese, sipas kriterit të përkatësisë konfesionale. Motivet integruese, dhe çintegruese të familjeve, njëkohësisht dëshmojnë për karakterin e pushtetit. Atëherë kur familja e madhe hyn në skemën e sistemit, nevoja e sforcimit të institucionit familjar, rritjes dhe zgjerimit të tij bëhet e tepërt. Përkundrazi, familjet e rebeluara kanë tendencën e forcimit dhe të përshtatjes së strukturës së rrethanave ku ajo i mjafton vetvetes.

Kahet e ndryshimit të sistemit të vlerave tek familjet e mëdha janë evidente. Trendet urbane ndikojnë edhe në ndryshimin e raporteve pronësore, në kultivimin e mënyrave efikase për rritjen e rendimentit të kulturave bujqësore, në barazimin e konsumit, të respektit të ndërsjellë të anëtarëve, etj.

Libri i Gjergj Rrapit, pa dyshim, ofron përmbajtje sociologjike interesante dhe kapitale. Interesante, sepse ky lloj i organizimit familjar sublimon një spektër multidisiplinor rrethanash, strukturim të brendshëm efikas të modeluar sipas organizimit politik shoqëror dhe kultivon formë funksionimi gati ideale. Prej çdo anëtar i kërkohet angazhim maksimal, ndërsa konsumi i nënshtrohet kontrollit rigoroz të mbikëqyrësve, ndërsa kapitale sepse ofron përmbajtje që tretet para syve tanë, pa ndonjë gjasë që do të përsëritet ndonjëherë. Puna hulumtuese për familjen e madhe, që me kohë tkurret, u krye pothuajse në momentin e fundit, gati në përfundim të kësaj dukurie që u vdir edhe në viset më të izoluara nga urbanizimi dhe modernizimi.

Faktet e begatshme empirike që ofron autori për këtë dukuri, janë garanci e zotërimit të themeltë të materies, të qasjes me përkushtim dhe seriozitet shkencor. Megjithatë, mbetet përshypja se mungesa e studimit të ambienteve jashtë Kosovës, ku familja e madhe mund të gjendet si rast i vetmuar apo fosil, krijon mangësi në mozaikun që ofron libri. Kjo ndikon në

hezitimin e autorit që të bëjë në interpretime më të gjithanshme, më fleksibile dhe më bindëse për lexuesin.

Vështrimi vetëm nga këndi i një ambienti, pavarësisht nga shtrirja e tij, krijon pasiguri edhe te vetë autori, megjithëse kemi të bëjmë me një lëshim që nuk ndikon fare në vlerën e pamohueshme të këtij studimi.

Anton Kolë Berishaj

Ukshin Hoti: FILOZOFIA POLITIKE E ÇËSHTJES SHQIPTARE

*Botoi SHB Zëri i Kosovës,
Tiranë, 1995*



mri i Ukshin Hotit, pedagogut, shkencëtarit, politikologut, e së fundi, edhe intelektualit të martirizuar, është emër i cili në analet e historisë dhe të filozofisë së politikës shqiptare në Kosovë do të mbahet në mend në kohë shumë të gjatë. Libri i tij, që e botoi Shtëpia Botuese Zëri i Kosovës me titull Filozofia politike e çështjes shqiptare, vetëm sa e dëshmon cilësimin tonë të sipërshtuar, e që në një mënyrë është përmbledhje e botëkuptimeve, e pikëpamjeve dhe e bindjeve të tij si njohës dhe analitik i shquar i çështjes së Kosovës. Ai, përveç nivelit kontemplativ të njohjes që e ka për të, e ushtron edhe ndikimin e përgjegjësisë morale për ta zgjidhur e gjetur problemin në tërësi. Vizioni hotian është karakteristik me sensin e tij largpamës, për t'i hulumtuar problemet e identitetit shtetëror shqiptar në Kosovë, ato të natyrës së konceptit të demokracisë, bashkimit kombëtar, të konceptit të vetëvendosjes së kombeve, si probleme të cilat vetëm vetëdijësimi permanent dhe emancipimi politik e ekonomik mund t'i çojnë përpara.

Përshkrimi i modeleve dhe i botëkuptimeve të ndryshme teorike, mbi konceptin e identiteteve të ndryshme shtetërore, e dëshmojnë autorin si njohës të mirë të kësaj problematike, si njërin ndër njohësit më të mëdhenj shqiptarë në të dy anët e kufirit ndëreshqiptar. Ai, në frymën e diskursit teorik përfundimor, e informon lexuesin për qasjet, për rrugëtimet e mundshme të filozofisë së politikës bashkëkohore. Qasjes së elaborimit të

problemit të realizimit të identiteteve shtetërore, në veçanti atij shqiptar, Hoti i hyn në pjesën e parë të librit, në kapitullin Shqiptarët dhe interesat vitale të kombit /fq.58/, ku mes të tjerash thotë: Për këtë shkak kohëve të fundit është shtuar termi: komb-shtet, i cili reflekton dëshirën për krijimin e identiteteve të reja, që korrespondojnë me kufijt aktualë, por jo edhe të drejtë politikisht /fq.59/.

Në një kontekst të tillë të shpjegimit dhe të arsyetimit të ekzistencës së krijesës apo të termit komb-shtet, Hoti shquhet si njëri ndër të parët që provoi në mënyrë shkencore të shpjegonte demonstrimin civilizues dhe dinjitoz të studentëve të Kosovës në vitin 1981, duke i trajtuar e përkrahur demonstratat si një rrugë e proces normal të emancipimit politik të shqiptarëve të Kosovës. Derisa kolegët e tij rezignonin me indiferencë cinike, ai nuk ngurroi që haptas t'i arsyetonte kërkesat popullore si domosdoshmëri e nevojë e realizimit të identitetit shtetëror shqiptar në Kosovë, për çka do të ndëshkohet në mënyrë drakonike nga pushteti i atëhershëm komunist.

Demonstrimin e vitit 1981, z.Hoti jo rastësisht e cilëson si tendencë dhe sens kolektiv të shqiptarëve për t'u çliruar definitivisht nga prangat e hegjemonizmit serb, e njëkohësisht edhe si përpjekje kolektive të shqiptarëve për të rrumbullakësuar synimin për identitet shtetëror. Ishte i bindur thellësisht se erërat dhe trendet e reja demokratike që po frynin në tërë Evropën Lindore do të ndikonin edhe në definimin dhe zgjidhjen e çështjes së Kosovës. Në këtë kontekst, në kohën kur rirreshtmi kolektiv i shqiptarëve të Kosovës kishte marrë formën e vet të qartë, ai nuk ngurron të dalë me pikëpamjet e veta origjinale mbi projektin e çatisë së shtetësisë së Kosovës, koncept ky që do të hasë në një masë të madhe në kundërshtimin të establishmentit të atëhershëm politik. Bile, ky mospajtim do të rishfaqet edhe më vonë, edhe nga kreu i lëvizjes paqësore. Shtrohet pyetja përse i gjithë ky aversion politik ndaj konceptcionit apo modelit të rregullimit të raporteve shoqërore të Hotit për Kosovën? Në të vërtetë, teza e Hotit konsistonte në vizionin e bashkëjetesës me sllavët, duke preferuar rregullimin e shtetësisë së Kosovës në formë dhe përmbajtje të një republike në kuadër të federatës apo të konfederatës jugosllave, koncept ky që për

kohën kur qe hedhur, deri diku ndoshta ishte edhe i arsyeshëm, edhe nga vetë fakti se ish-Jugosllavia ende ishte një realitet i njohur dhe i pranuar në aspektin e së drejtës ndërkombëtare. Nga ana tjetër, ndjenja kolektive shqiptare ende nuk kishte evoluar në atë masë sa, siç do të shohim më vonë, të radikalizohet deri te e drejta e shkëputjes dhe e vetëvendosjes definitive për vetveten. Tekefundit, kërkesa e tij nuk ishte ndonjë pjellë utopike, por para së gjithash ishte një kërkesë dhe porosi edhe e vetë studentëve demonstrues e shprehur me parullën: Republikë, o me hatër... që kur të mirren parasysh koha, konteksti dhe raportet e forcave së bashku me disponimin e faktorit të jashtëm, del se ishte e arsyeshme dhe e kuptueshme. Ndërkaq, sa i përket mospajtimit të koncepteve rreth rregullimit të statusit të ardhshëm të Kosovës me kreun dhe strukturat e tjera drejtuese të lëvizjes politike paqësore, kjo sipas Hotit bëhet shkaku i natyrës së prirur të grupacioneve, klaneve të ndryshme për ta eliminuar atë nga skena politike e Kosovës. Na duket jobindës dhe fare pak i arsyeshëm ky pohim nga vetë shkaku se hapësira e atëhershme politike për bindjen tonë nuk kishte rezerva ndaj tipave që ishin në gjendje të sakrifikonin çdo gjë për të mirën e Atdheut, ashtu siç ishte bie fjala edhe vetë Hoti. Andaj, shqetësimet për ndonjë komplot eventual ndaj personalitetit të tij, shkaku i frikës së zënies të pozicioneve të ardhshme politike, janë po ashtu të paqëndrueshme për natyrën e një intelektualit elitist, çfarë është Ukshin Hoti. Një preokupim tjetër, që për bindjen tonë meriton një elaborim më të theksuar në veprën e Hotit është edhe ai i konceptcionit dhe i strategjisë së rezistencës paqësore e inkarnuar vetëdijësisht në etnopsikologjinë shqiptare në Kosovë. Inkarnim, ky që për z.Hotin, është tepër i zbehtë dhe me konotacione të bastardimit, në krahasim me filozofinë dhe strategjinë e veprimit të konceptcionit gandist. Për të, ...themeli i qëndresës shqiptare nuk ishte durimi i satiagrahës së Gandit, por përbuzja e rendit të panatyrshëm të gjërave që e lëndonte ndjenjën e tyre estetike mbi natyrën dhe botën; gatishmëria që të dëshmonin se në mendjen e tyre burimore kolektive, asnjëherë nuk kishte pasur as despotizëm aziatik dhe as cinizëm të Evropës. /fq.212/.

Në anën tjetër, për Hotin koncepti i filozofisë së durimit që ai e identifikon shpeshherë me natyrën e konceptit të maturisë, nuk mund të shquhet si virtyt i inkarnuar sot në vetëdijen dhe etnopsikologjinë shqiptare, por si diçka që burimin e vet e ka në historinë e lashtësisë së ekzistencës së tyre. Vetë fakti se, si thotë ai: ...në vorbullat që krijoheshin nga pështjellimi /aludon në dyndjet e popujve, kursivi im F.M./ i kësajsojtë i popujve, kujdesi dhe matura që është bartur te shqiptarët gjatë historisë do të duhej t'u kishte ndihmuar paraardhësve të tyre në ruajtjen e identitetit iliro-shqiptar në raport me ardhacakët /213/ dëshmon për procesin e panatyrshëm të mbijetimit dhe të luftës tërësisht ekzistenciale për esencën e tyre kolektive, që si nevojë e ka pasë ndier virtytin e maturisë dhe të durimit.

Originaliteti i konceptit joviolent ndër shqiptarë, që, sipas Hotit, u lind si pasojë e veçantë e mbijetimit fizik /do të shtonim edhe e ruajtjes së identitetit dhe tipareve shqiptare/ kur të krahasohet me konceptin e lëvizjes së sotme paqësore në Kosovë, del pak a shumë më tepër si rezultat i një vetëdijësimi të arsyeshëm, sesa rezultat i ndonjë sensi të prirur historik për t'u bishtëruar situatave të kompetitivizuara ndëretnike, siç ishte rasti p.sh. me vitet '90, kur kishte mundësi shkallëzimi të situatës në një konflikt me përmasa katastrofike për mbarë kombin shqiptar. Pra, për bindjen tonë, metodologjinë e veprimit joviolent shqiptarët nuk e përqafuan shkaku i ndonjë prirjeje të natyrshme dhe sensi të kultivuar historikisht në etikën dhe etnopsikologjinë e tyre burimore, por shkaku i një shkalle të lartë të vetëdijësimit për pasojat e mundshme katastrofike për mbarë etnikumin e tyre. Tekefundit, kjo mënyrë e të vepruarit kolektiv, në kohën dhe rrethanat kur u imponua si domosdoshmëri e arsyeshme, nuk pati alternativë tjetër, që kompleksin e realizimit të synimit kolektiv shqiptar do ta çonin përpara. Kjo ngase të gjithë e dimë se në traditën dhe stereotipin shqiptar tipare dominuese në etikën e tij ishin mosdurimi, trimëria, guximi për t'u kacafytur me shtypësin, besa etj. e jo durimi, matura, nënshtrimi deri në poshtërim, etj, kështu që deklinimi kolektiv shqiptar, nga etika e tyre me tipare më tepër individualiste, për kohën dhe momentin e sotëm është i dobishëm dhe i arsyeshëm. Është i dobishëm dhe i nevojshëm edhe nga shkaku i thjeshtë

pragmatik se shqiptarët për herë të parë në historikun e qenësimit të tyre kolektiv filluan të rezonojnë esëll dhe me vetëdije, duke i analizuar si shkaqet, ashtu edhe pasojat e mundshme të një përcaktimi të tillë.

Por, për rezultatin përfundimtar të këtij përcaktimi shqiptar, Hoti, si duket duke e njohur mirë historinë dhe traditën shqiptare, pastaj (pa)përvojën e tyre për prirje klanore, bajraktariste, individualiste, etj. del pakëz si i rezervuar në pretendimin e realizimit të synimit shqiptar në Kosovë në formë të pavarësisë. Këtë rezervim ai e arsyeton me bindjet e tij të një analitiku të shquar të marrëdhënieve ndërkombëtare, duke ripohuar se: Edhe atëherë edhe tani për mua si individ gjërat ishin të qarta: ose do të ekzistonte një Jugosllavi me Republikën e barabartë të Kosovës, ose për Kosovën për të pasur Shqipëri, do të duhej luftë për të cilën nuk ishim edhe aq të gatshëm. Andaj, gjithnjë si individ, pavarësisht nga sulmet që më drejtoheshin, isha i përcaktuar në mënyrë kategorike: a) për ruajtjen e integritetit territorial të Jugosllavisë; b) për ruajtjen e pavarësisë së Shqipërisë dhe c) për Republikën e barabartë të Kosovës në Jugosllavi /fq.119/.

Këndvështrimet e bindjeve të z.Hoti, për një konceptim tjetërfare, pakëz më të moderuar për Kosovën, ishin më tepër këndvështrime diplomatike të kohës kur u thanë, sesa ndonjë elaborim i theksuar i problemit dhe i statusit të Kosovës në të ardhmen. Na e merr mendja se z.Hoti ishte plotësisht i bindur se synimi kolektiv shqiptar për ribashkimin e kombit, në një të ardhme si vizion, është fare i pakontestueshëm, bile në formë. Rezervimi i tij i shfaqur për opcionin e pavarësisë përmes Republikës së barabartë të Kosovës në Jugosllavi, është më tepër i natyrës së një rezoni realist, që e kuptonte shumë mirë botëkuptimin e realiteteve të logjikës së interesit në politikën dhe diplomacinë botërore. Ai lidhur me këtë do të dijë të thotë se si studiues i politikës ndërkombëtare, e dija se qarqet politike në perëndim territoret shqiptare i konsideronin si sferë të interesave të Lindjes dhe nuk ishin të gatshëm të luftonin me sllavët për interesat tona. Përkundrazi, mendoja se duhej të luftonim vetë, me vendosmëri të plotë për ato qëllime politike, të cilat edhe serbët nuk do të mund t'i refuzonin me asnjë pretext moral dhe

racional /fq.219/. Pjesa e fundit dhe përmbyllëse e librit Filozofia ... përfshin kryesisht përshtypjet e jetës intime të autorit, të cilat, sipas tij kanë ndikuar mjaft negativisht në çrregullimin e ritmit të jetës së tij intelektuale e politike, gjë që ndoshta nuk do ta kishin vendin në një tekst të një natyre të tillë porositëse. Por, sido që të jetë, ato nuk ia ulin vlerën e përmbajtjes këtij teksti, i cili është i pari i këtij lloji ndër ne dhe si i tillë /si koncepton elitist/ është i dobishëm për gjeneratat e reja të politikologëve, sociologëve etj. Do shtuar edhe kjo se referencat politike elitiste e intelektuale të z.Hoti, rrethin e zhvillimeve politike në Kosovë nuk e përmbyllin si diçka definitive që nuk ka perspektivë dhe pretendim për t'u realizuar, por para së gjithash si diçka që ka nevojë permanente për t'u emancipuar në mënyrë që të arrihet synimi i proklamuar.

Mr.Fadil Maloku

KUJTIME MBI JETËN DHE VEPRËN SHKENCORE TË PROFESOR RUDI SUPEKUT



itet e fundit (sidomos pas të '90-ave) në disa vise të Jugosllavisë vdekja qe vizitore e shpeshtë dhe, sipas shprehjes së saj, tejet tragjike. Atje ku ajo u shpreh me dhunë, shkaktoi tragjedi që kurrë nuk do të harrohen nga të gjithë ata që lirinë dhe vlerën për njeriun e çmuan si dritën e syrit. Në po të njëjtin nivel, ajo shkaktoi pikëllim edhe kur u shpreh si proces natyror, qoftë te personat e moshuar, qoftë te ata që nuk e patën atë moshë, sepse hoqi nga rreshti i jetës edhe aso personalitetesh që për kontributin që e patën dhënë sa qenë gjallë meritonin të jetojnë edhe më gjatë se sa që jetuan.

Të tillë e konsideroj vdekjen e prof.dr.Rudi Supekut, njërit nga profesorët më të dalluar të Unifersitetit të Zagrebit, shkencëtarit dhe humanistit të madh, doajenit të sociologjisë jugosllave. Qe kjo vdekje e njeriut që gjatë tërë jetës së tij pati një aktivitet të dendur shkencor dhe pedagogjik, sa pakkush nga kolegët e tij. Si humanist u dallua në luftën kundër irracionalizmit, urrejtjes dhe dhunës, që e kishin kapluar pothuajse çdo mjedis dhe institucion të kohës së tij.

Rudi Supeku u lind në Zagreb, ku edhe vdiq para dy vjetësh. U diplomua në filozofi në qytetin e tij të lindjes në vitin 1937. Dy vjet më vonë shkon të specializojë psikologjinë në Sorbonë (Paris). Në këtë fushë edhe doktorohet me temën Imagjinata dhe kreativiteti te psikologu më famë botërore, Zhan Piazhe. Gjatë kohës sa gjendet në Paris, do të inkuadrohet në Levizjen e Rezistencës, aktivitet politik ky i cili do t'i kushtojë dy



vjet internim në Buhenvald të Gjermanisë. Me të kthyer në vendlindje, në vitin 1957, inkadrohet në Institutin e Shkencave Shoqërore në Beograd, ku do t'i mbajë ligjëratat e para të sociologjisë për studentët postdiplomikë të shkencave shoqërore, që vinin nga të gjitha pjesët e Jugosllavisë së atëhershme.

Atëbotë në Beograd, por edhe në qendra të tjera universitare, siç ishin Zagrebi, Lubjana dhe Sarajeva, kishte filluar interesimi për shkencën e sociologjisë. Si njeri me përgatitje të lartë profesionale, por edhe me përvojë ndërkombëtare në këtë fushë, ai do të jetë i pari që do t'ia fillojë punës në institucionalizimin e lëndës së sociologjisë në qendrat universitare të asaj Jugosllavie. Në këtë drejtim Supeku që njëri nga hartuesit e parë të planprogrameve të sociologjisë në Katedrën e Sociologjisë që u hap në Fakultetin Filozofik të Beogradit (1959), të Zagrebit (1960), por edhe katedrave që u themeluan më vonë në qendrat e tjera universitare. Ka meritë edhe për themelimin e bibliotekës Krestomatia sociologjike, ngase në fakt ai e themeloi. Aty nisi botimi i veprave të klasikëve të sociologjisë botërore, por për fat të keq, veprimtaria e saj nuk do të zhvillohet sipas programit të paraparë. Ai ishte njëri ndër kryeredaktorët e parë të revistës së Shoqatës së Sociologëve të Jugosllavisë Sociologija, e mandej edhe i shumë revistave profesionale sociologjike.

Në procesin pedagogjik - arsimor u dallua si ligjërues i rrjedhshëm dhe i përgatitur në fusha të sociologjisë, psikologjisë dhe filozofisë. U mbajti ligjërata shumë gjeneratave të studentëve që studiuuan sociologjinë, psikologjinë, filozofinë, por edhe shkencat e tjera shoqërore. Ka qenë profesor i një numri të konsiderueshëm të studentëve shqiptarë që studionin në Universitetin e Zagrebit. Nën udhëheqjen e tij u diplomuan, magjistruan dhe doktoruan shumë studentë nga mbarë ish-Jugosllavia. Të gjithë ata flasin sot me pietet të lartë për profesorin e tyre të çmuar.

Prof.dr.Rudi Supek, tërë jetën e vet do të bëjë përpjekje për avancimin e mendimit shkencor sociologjik, psikologjik dhe filozofik. Me iniciativën e tij dhe të kolegëve nga fakulteti do t'ia dalë me sukses punës rreth themelimit të shkollës verore të filozofisë në Korçullë, e njohur si Shkolla e Korçullës. Kjo shkollë që përherë në shënjestër të kritikave nga ana e pushtetit komunist, i cili shprehte rezerva të mëdha për mënyrën se si kjo shkollë e interpretonte Marks, por, edhe për shkak se ajo arriti t'i tubonte filozofët nga mbarë bota, të cilët kishin pikëpamje të drejta kritike për rrjedhat e jetës shoqërore dhe politike në shoqëritë ku marksizmi ishte ideologji zyrtare. Po ky grup i prirë nga Supeku, do ta nxjerrë revistën Praxis, përmbajtjet e së cilës nuk do t'u pëlqejnë strukturave politike shtetërore, por edhe intelektualëve më besnikë të tyre. Në vitin 1979, Supeku do ta themelojë seminarin me titull Njeriu dhe sistemi, pranë Fakultetit Filozofik të Zagrebit.

Ky aktivitet i dendur shkencor i prof.dr.Rudi Supekut, do të lërë gjurmë të pashlyeshme në shkencën dhe kulturën e Kroacisë. Me veprën e vet prore i mbeti besnik idesë së pacenueshmërisë së individit (e jo grupit), afërsisë shpirtërore (e jo lidhjeve farefisnore) dhe njerëzores (e jo nacionales). Ata që e kanë njohur më afër, e kanë cilësuar si njeriun që ka pasur talent të bashkëpunojë në grup me kolegë dhe njerëz të profesionit, që dikujt haptas nuk i shkon për dore (V. Miliq). Qarqet politike e kanë vlerësuar si intelektual që e ka njohur Marks burimisht, por po këta nuk e kanë cilësuar si njeri të partisë. Ndaj shkrimeve dhe pikëpamjeve me të cilat nuk pajtohej, ai kishte qëndrime kritike, por jo edhe rrënuese.

Në vitin 1988, Rudi Supek ishte mysafir i Institutit të Filozofisë-Sociologjisë në Prishtinë. Në Katedrën e Filozofisë-Sociologjisë, me atë rast mbajti ligjëratë nga problematika sociologjike, si për studentë, ashtu edhe për profesorët e Degës dhe të Fakultetit. Në Bibliotekën Universitare qytetarëve dhe punëtorëve shkencorë të interesuar për çështjet shkencore të sociologjisë u foli për rrjedhat bashkëkohore të mendimit sociologjik, me ç'rast iu përgjigj shumë pyetjeve të bëra nga të pranishmit për ligjëratën e mbajtur. Me bashkëpunëtorët e Institutit të Filozofisë-Sociologjisë i mbajti dy konsulta shkencore

që kishin të bënin me metodologjinë e kërkimeve shkencore në fushën e sociologjisë.

VEPRIMTARIA SHKENCORE

Prof. Rudi Supek nuk qe sociolog burimor, ashtu sikundër nuk qe as klasiku i sociologjisë gjermane Maks Veberi, si edhe disa emra të tjerë meritore për shkencën e sociologjisë. Sikur Veberi që i kreu studimet e drejtësisë për t'u specializuar në ekonomi, e për të mbetur përherë në sociologji, edhe Supeku me fundmanetin filozofik dhe specializimin e tij në psikologji do të mbetet në sociologji. Të merresh me sociologji dhe kërkime empirike në këtë shkencë nga një anë dhe të formosh shkolla dhe institucione arsimit sociologjik siç veproi ky, në një sistem totalitar ku mendimi shkencor sociologjik ishte prore nën kontrollin e burokracisë politike, ishte guxim i madh, por edhe dashuri e madhe ndaj profesionit jetësor. Themi kështu, sepse qe ky një sistem i cili të birit i pat ngritur përmendoren në shenjë falënderimi për denoncimin e të atit, të cilin pushteti ia pushkaton (Supeku, Portorozh, 1982). Përgjegjësia për t'u marrë me sociologji ishte edhe më e madhe edhe nga fakti se ai filloi të merrej me një shkencë, e cila ende kishte probleme të natyrës metodologjike. As sociologët më eminentë evropianë dhe botërorë, nuk mundën t'u iknin skajshmërive siç ishte sociologjizmi (Zh.Gurviq dhe të tjerët) dhe psikologjizmi (M.Veberi, E. Dyrkemi). Sociologët duke insistuar në njohjen sa më të mirë të shoqërisë, humbin individin, dhe anasjelltas; duke e smadhuar pozitën e individit në kërkimet e tyre sociologjike, humbin tërësinë e shoqërisë. Kjo qasje metodologjike do të jetojë deri sa u paraqitën dy vepra të njohura: Kritika e mendjes dialektike e Zh.P.Sartrit dhe Imagjinata sociologjike e R.Milsi. Sartri me veprën e vet botëron postulatën se për njohjen e fenomeneve shoqërore duhet të insistohet në karakterin dialektik të objekt-subjektit, kurse R.Milsi, neutralizon dy ecurit metodologjike nga dy fazat e zhvillimit të metodologjisë së sociologjisë: atë teorike dhe empirizmin ekstrem në kërkimin e fenomeneve shoqërore. Milsi apelon që secili autor që merret më kërkime sociologjike,

ka për detyrë që fenomenet të cilat i hulumton t'i trajtojë si të vetat, bile personale dhe t'i konsiderojë si tejet të rëndësishme.

Si t'i studiojë fenomenet shoqërore sipas porosive të Milsit, gjatë viteve '50, '60, '70 kur sistemi monist nuk lejonte kërkime shkencore që do të thoshin të vërtetën për shoqërinë e asaj kohe. Shoqëria e kohës së R.Supekut ishte një shoqëri e cila që nga fillimi i saj kishte aplikuar një vetëvrasje kolektive që shprehej me anë të kolektivizimit të pronës në fshat dhe asaj në qytet. Kolektivizmi nuk ishte antinatyror pse nuk e donin fshatarët dhe punëtorët, pse barazonte punëtorin me jopunëtorin, pse e simulonte prodhimin, pse i nacionalizoi pronat e atyre që ato u takonin sipas dispozitave ligjore edhe ndërkombëtare, pse e smadhoi aparatin byrokratik në kurriz të punëtorëve manual, por edhe pse ai e suprimoi një ligj shoqëror që u ngjante ligjeve natyrore dhe që ishte verifikuar si shytësi kryesor i transformimeve shoqërore - ligjin mbi ndarjen shoqërore të punës.

Mbi bazën e këtyre rrjedhave shoqërore aspak të volitshme, shoqëria e asaj kohe ishte reduktuar vetëm në dy kategori shoqërore: në elitë dhe masë (nacione këto që i promovoi në shkencë V.Pareto). Ky sistem shoqëror monist bëri përpjekje që ta provojë edukatën e dëgjueshmërisë shoqërore, sipas së cilës mendimi i kundërt ishte mendim armiqësor. Andaj edhe delikti verbal u bë ndër deliktet më të aplikuara në sistemin socialist. Dëgjueshmëria peshonte edhe më rëndë kur imponohej në institucionet shkencore, arsimore, ekonomike dhe politike. Me dëgjueshmërinë humbte autonomia e individit dhe kompetenca, që duhet të ishin kriteret kryesore të promocionit shoqëror. Çfarë duhet të bënte intelektual i mirëfilltë në këto rrethana?

Në radhë të parë, ai duhej ta ruante veten që të mos binte në pozita të atyre që e vritnin shoqërinë, duke bashkëpunuar me ta për shkatërrimin e saj dhe që me fjalën e argumentuar shkencore t'i kritikonte dukuritë negative të shoqërisë me shkrime, në tryeza, në simpoziume apo në kongrese shkencore, si vepronte Supeku.

Të flitet për veprën shkencore të Rudi Supekut, e të mos përmendet seminari i tij Njeriu dhe sistemi të cilin e pat themeluar dhe që mbahej rregullisht në Fakultetin Filozofik të Zagrebit, do të ishte një mangësi e madhe në prezentimin e

veprimtarisë së tij shkencore. Autori i këtyre rreshtave ka marrë pjesë shpeshherë në atë seminar. Këtu po përmendim vetëm pjesëmarrjen, në qershorin e vitit 1986, kur u fol dhe u diskutua për Kosovën e atyre viteve të ndrydhura. Tema e seminarit që Kosova shikuar nga brendia.

Pas diskutimit të gjithanshëm mbi të vërtetën mbi Kosovën, fjalën e mori Rudi Supeku. Ai me atë rast pat thënë: Unë kam folur gati me të gjithë anëtarët e dy kryesive të Jugosllavisë, të shtetit dhe të partisë për çështjen e Kosovës. Ata më janë përgjigjur se nuk kanë asgjë kundër shpalljes së Republikës së Kosovës. Cekën vetëm se në këtë drejtim na frikon vetëm fakti se po u shpall Kosova republikë, ajo do t'i bashkohet Shqipërisë. Unë edhe me këtë rast pyeta: Pse Kosova të mos bëhet republikë, pasi që ajo i plotëson të gjitha kushtet për ta fituar atë të drejtë të pamohueshme?

Një rast Supeku pat thënë: ata që kanë luftuar në mënyrë të barabartë kundër padrejtësive, dhunës, konvencave dhe institucioneve të rrejshme shoqërore, të gjithë ata janë përpjekur ta sendërojnë ëndrrën e tyre për jetën, veten dhe të tjerët. Do të ishte mirë, vazhdon ai, që me këtë rast ta rikujtojmë një porosi të mendimtarëve të vjetër: Njeriu që ka harruar ëndrrën e vet, ai e ka humbur edhe shpirtin e vet.

Rudi Supeku nuk e pat harruar ëndrrën e as e pat humbur shpirtin, sikundër që gjatë historisë nuk i patën harruar as humanistët e mëdhenj. Por, sapo i pa rrezet e para të agut të ëndrrës së tij-pavarësinë e Kroacisë, ai vdiq duke lënë pas vetes më se 20 libra, qindra e qindra studime shkencore që do ta ruajnë kujtimin e paharrueshëm për veprën e tij të madhe si shkencëtar, humanist dhe profesor i nderuar.



ISSN 0351 - 3750
UDC 082:378,4